نقل الامام محمد بن طرخان الفارابي كتب الحكمة اليونانية الى العربية
نقلا صحيحا مهذبا ولذلك سمي بالمعلم الثاني ومن تقدمه لم ينقله
نقلا معتدا به واخذ الشيخ ابو علي ابن سينا منه كتبه
وجمعها في كتابه الشفا ولخص الامام فخر الدين الرازي
قسم المنطق في منطقه الكبير والطبيعي والالهي
في المباحث المشرقية والحكمة العملية في اخلاق
والبواقي في سائر كتبه من تاريخ الحكماء

المباحثة المشرقية

ملكه الفقير السيد عبد الله
المدعو بعاشق زاده
عفي عنه

ثم انتقل بملك العبد السيد عبد الباقي
لعلي زاده كان الله لهما ولجميع
العلماء آمين

الامام فخر الدين ابو الفضل محمد ابن الامام ضياء الدين عمر بن الحسين بن الحسن بن علي البكري التيمي الرازي اخذ عن الامام كمال الدين السمعاني
والامام مجد الدين الجيلي و والده الامام ضياء الدين وهو عن الامام ابي القسم الانصاري وهو عن الامام ابي المعالي
امام الحرمين وهو عن الاستاد ابي اسحق الاسفرايني وهو عن الشيخ ابي الحسين الباهلي وهو عن شيخ السنة ابي الحسن
الاشعري واخذ في المذهب الشافعي عن والده وهو عن الامام ابي محمد الفراء البغوي محيي السنة وهو عن القاضي حسين المروزي
وهو عن الامام القفال المروزي وهو عن الامام ابي العباس ابن سريج وهو عن الامام ابي القسم الانماطي وهو عن الامام
ابي ابراهيم المزني وهو عن الامام المجتهد الشافعي المطلبي رحمهم الله فاق اهل زمانه في علم الكلام والمعقولات والمشروعات
وكانت له اليد البيضاء في الوعظ وكان يحضر مجلسه في هراة ارباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب
كل سائل باحسن جواب ورجع بسببه خلق كثير من اهل الاهواء ولازم الاسفار وانتقل الى خراسان واتصل
بالسلطان خوارزمشاه محمد بن تكش خان وحظي عنده ونال اسمى المراتب وقصده العلماء من البلاد والفضلاء
من كل ناد وصنف التصانيف المفيدة في الفنون العديدة منها مفاتيح الغيب في تفسير القران الكريم في عشرين مجلدة
ولم يكمله واكمله تلميذه من سورة يس الى سورة ص ومنها تفسير الفاتحة في مجلد وكتاب البيان والبرهان في الرد
على اهل الزيغ والطغيان مجلد وكتاب المباحث المشرقية مجلدين وكتاب نهاية العقول مجلد وكتاب
المطالب العالية مجلد وكتاب الاربعين مجلدة والمحصل مجلد والمعالم مجلد والملخص مجلد وكتاب المباحث
العمادية في المطالب المعادية مجلده وارشاد النظار الى لطائف الاسرار مجلد وعيون المسائل مجلدة والزبدة
مجلدة وتحصيل الحق مجلد واجوبة المسائل البخارية مجلده وشرح الاشارات مجلدين وشرح عيون الحكمة مجلده
والمحصول مجلد والمعالم مجلد وشرح الوجيز مجلدان ومناقب الشافعي
مجلد وشرح كليات القانون مجلدات والفراسة مجلد وطريقة الخلاف
مجلد ونهاية الايجاز في المعاني مجلد والموصل شرح المفصل مجلد
وشرح سقط الزند مجلد وشرح الاسماء الحسنى مجلد والسر المكتوم
مجلد وغير ذلك وكانت ولادته في الخامس والعشرين
من شهر رمضان سنة اربع واربعين وخمسمائة
بالري وتوفي بمدينة هراة يوم الاثنين
وكان عيد الفطر سنة
ست وستمائة رحمه الله تعالى

من نوادر الاخبار
في مناقب الاخيار

صورة ما كتبه الامام للسلطان المذكور خوارزمشاه محمد بن تكش خان في عرض حاله
رفعت حاجتي اليك فان قضيتها فالله المعطي وانت المشكور
وان منعتها فالله هو المانع وانت المعذور

سنة ست وستمائة فيها توفي فخر الدين الرازي العلامة ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الاصل الشافعي
المفسر المتكلم صاحب التصانيف المشهورة اشتغل على والده الامام ضياء الدين خطيب الري صاحب محيي السنة البغوي وكان
ربع القامة كبير اللحية جهوري الصوت صاحب وقار وحشمة له ثروة ومماليك وبزة حسنة وهيئة جميلة اذا ركب
مشى معه نحو الثلثمائة مشتغل على اختلاف مطالبهم من التفسير والفقه والكلام والاصول والطب وغير ذلك وكان
فريد عصره ومتكلم زمانه رزق الحظوة في تصانيفه وانتشرت في الاقاليم وكان ذا باع طويل في الوعظ فيبكي
كثيرا من وعظه وكان بينه وبين الكرامية السيف الاحمر ينال منهم وينالون منه سبا وتكفيرا حتى قيل انهم سموه
فمات وتركة ضخمة من جملتها ثمانون الف دينار توفي بهراة يوم عيد الفطر
من المنتخب المرضي
من تاريخ الذهبي

سنة خمس وتسعين وخمسمائة فيها كانت فتنة فخر الدين الرازي صاحب التصانيف وذلك انه قدم هراة ونال اكراما عظيما
من الدولة فاشتد ذلك على الكرامية فاجتمع يوما بالقاضي الزاهد مجد الدين بن القدوة فتناظرا ثم استطال فخر الدين
على ابن القدوة وشتمه واهانه فلما كان من الغد جلس ابن عم مجد الدين فوعظ الناس وقال ربنا امنا بما انزلت
واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ايها الناس لا نقول الا ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واما قول
ارسطو وكفريات ابن سينا وفلسفة الفارابي فلا نعلمها فلاي شيء يشتم بالامس شيخ من شيوخ الاسلام يذب عن
دين الله فبكى الناس وضجت الكرامية وثاروا من كل ناحية وحميت الفتنة فارسل السلطان الجند وسكنهم
وامر الرازي بالخروج
من المنتخب المذكور

تاریخ وفات الف

امام افضل و اعلم محمد رازی | که کس ندید و نبیند برو نظیر و مثال
بسال ششصد و شش در گذشت از عالم | بوقت عصر ز آدینه غرهٔ شوال

مثنوی

پای استدلالیان چوبین بود | پای چوبین سخت بی تمکین بود
گر کسی از عقل با تمکین بدی | فخر رازی راز دار دین بدی

بسمه سبحانه وتعالى

فهرست ما في هذا الكتاب من الكتب والجمل والفنون والاقسام
والابواب والاطراف والخاتمة والفصول في الكتاب الاول في الامور العامة
وما يجري مجراها الباب الاول في الوجود وفيه عشرة فصول ٢ الفصل
الاول في انه غني عن التعريف الفصل الثاني ٤ في ان الوجود مشترك
الفصل الثالث ٦ في ان الوجود زائد على ماهيات الممكنات
الفصل الرابع في بيان ان الوجود خارج عن الماهية الفصل
الخامس في ان وجود الواجب الوجود هل هو زائد عليه ام لا ١١ الفصل
السادس في اثبات الوجود الذهني الفصل السابع في ان الماهية
لا تعرى عن الوجود دين الفصل الثامن في ان الوجوب ليس ما به
الشيء ثابتا بل هو نفس كونه ثابتا ١٢ الفصل التاسع في ان المعدوم
ليس بثابت الفصل العاشر في ان المعدوم لا يعاد الباب الثاني
في الماهية وفيه عشرون فصلا ١٣ الفصل الاول في تميز الماهية عن لواحقها
الفصل الثاني في تقسيم الماهيات ١٤ الفصل الثالث في ان البسائط
هل يكون مجعولة ام لا الفصل الرابع في الفرق بين ما يكون جزءا من الماهية
المركبة وبين ما لا يكون ١٥ الفصل الخامس في كيفية احتياج بعض الماهية
المركبة الفصل السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي
الفصل السابع في اصناف المركبات ١٦ الفصل الثامن
في بيان ما وجد من الاقسام المذكورة في الجواهر والاعراض الفصل التاسع
في الفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل الفصل العاشر
في الطريق الى معرفة كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ١٧ الفصل
الحادي عشر في ان الجنس غير داخل في حقيقة الفصل ١٨ الفصل الثاني عشر
في ان الجنس والفصل هل يتلازمان ام لا الفصل الثالث عشر
في كيفية تقوم الجنس بالفصل الفصل الرابع عشر في احكام الفصل
١٩ الفصل الخامس عشر في كيفية ترتب الاجناس الفصل
السادس عشر في العلامة التي يمكننا ان نميز بها بين الطبيعة الجنسية والنوعية
٢٠ الفصل السابع عشر في ان التشخص زائد على ماهية النوع وانه
امر ثبوتي الفصل الثامن عشر في علة تشخص الاشخاص
٢١ الفصل التاسع عشر في مناسبة الحد للمحدود والفصل
العشرون في اجزاء الماهية الباب الثالث في الوحدة والكثرة
وفيه عشرون فصلا الفصل الاول في الفرق بين الوحدة والوجود
الفصل الثاني في الفرق بينها وبين التشخص والتعين والهوية

والهوية الفصل الثالث ٢٢ في ان الوحدة غنية في التعريف الفصل
الرابع في بيان ان الوحدة امر زائد على الذات وانها من امور الثبوتية
الفصل الخامس ٢٣ في ان الوحدة ليست جوهرا بل هي عرض
الفصل السادس في اقسام الوحدة ٢٤ الفصل السابع
في ان الوحدة مقول على ما تحته بالتشكيك الفصل الثامن في ان
اتحاد الاثنين محال الفصل التاسع في اثبات العدد ٢٥ الفصل
العاشر في تحقيق ماهية العدد الفصل الحادي عشر في كيفية
تحديد العدد الفصل الثاني عشر في بيان كون الاثنين عددا وانه
كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى ٢٦ الفصل الثالث عشر
في تقابل الواحد والكثير الفصل الرابع عشر في الهوهو
وما يقابله ٢٧ الفصل الخامس عشر في حقيقة المتقابلين
واقسامهما الفصل السادس عشر في ابحاث يتعلق
بالتقابل وهي ثلثة ٢٨ الفصل السابع عشر في احكام الاضداد
٢٩ الفصل الثامن عشر في ان التقابل بالسلب والايجاب اقوى
من التقابل بالتضاد الفصل التاسع عشر في حكاية ما قيل
في جعل الكثرة والوحدة مبادي الاشياء ٣٠ الفصل العشرون
في ابطال المثل الباب الرابع ٣١ في الوجوب والامكان وفيه اثنى
عشر فصلا الفصل الاول في تعريف الواجب والممكن والممتنع
الفصل الثاني في تفصيل القول في الوجوب والامكان الفصل
الثالث في ان الوجوب امر ثبوتي ٣٢ الفصل الرابع في ان الامكان
العام هل هو امر ثبوتي ام لا الفصل الخامس في ان الامكان
الخاص هل هو امر ثبوتي ام لا ٣٣ الفصل السادس في تقسيم الواجب
٣٤ الفصل السابع في كيفية عروض الامكان للماهيات الفصل
الثامن في اقسام الممكنات ٣٥ الفصل التاسع في ان الامكان
محوج الى السبب ٣٦ الفصل العاشر في انه هل يعقل ان يكون
شيء يصح عليه الوجود والعدم ومع ذلك يكون احد الطرفين اولى به
الفصل الحادي عشر في ان الممكن ما لم يصر واجبا لم يوجد
٣٧ الفصل الثاني عشر في ان الامكان وصف لازم للممكنات
الباب الخامس في القدم والحدوث وفيه خمسة فصول
الفصل الاول في بيان حقيقتها الفصل الثاني في اثبات
الحدوث الذاتي الفصل الثالث في ان الحدوث هل

يمكن ان يكون سببا للحاجة الى السبب الفصل ٣٨ الرابع في ان الحدوث
هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث ام لا الفصل الخامس
في ان الحدوث الزماني مشروط بتقدم المادة والزمان عليه
الكتاب الثاني في احكام الجواهر والاعراض والكلام فيه مرتب
على مقدمة وجملتين اما المقدمة ففي بيان حقيقة الجوهر والعرض واحكامهما
الكلية وفيها فصول الفصل الاول في تحقيق ماهية الجوهر والعرض
الفصل ٣٩ الثاني في تعريف العرض الفصل الثالث
في رسم الجوهر الفصل ٤٠ الرابع في ان الجوهر مقول على ما تحته قول
الجنس ام لا الفصل ٤١ الخامس في بيان ان كليات الجواهر جواهر
الفصل السادس في ان الجزئيات اولى بالجوهرية من الكليات
الفصل ٤٢ السابع في ان الجوهر لا ضد له الفصل الثامن
في ان الجواهر مقصود اليها بالاشارة الفصل التاسع في بيان
ان الجوهر هو القابل للاضداد الفصل العاشر في ان العرض
ليس بجنس الفصل ٤٣ الحادي عشر في استحالة الانتقال
على الاعراض الفصل الثاني عشر في صحة قيام العرض بالعرض
الفصل ٤٤ الثالث عشر في امتناع قيام العرض الواحد
بمحلين الفصل الرابع عشر في ان الحال كما انه ينقسم
بانقسام المحل الفصل ٤٥ الخامس عشر في ان الشيء الواحد لا يجوز
ان يكون جوهرا وعرضا الجملة الاولى ٤٦ في احكام الاعراض وفيها مقدمة
وفنون الفن الاول وفيه اربعة وعشرون فصلا الفصل ٤٨
الاول في الفرق بين المقدار وبين الجسمية الفصل ٤٩ الثاني في تعديد
الخواص التي منها يمكن الوقوف على كمية حقيقة الكمية الفصل ٥٠
الثالث في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل الفصل الرابع
في تقسيم الكم بذي الوضع وغير ذي الوضع الفصل الخامس
في الطول والعرض والعمق الفصل ٥٢ السادس فيما ليس بكم
بالذات بل بالعرض الفصل السابع في ان الثقل والخفة غير داخلين
بالذات في الكم بل بالعرض الفصل ٥٣ الثامن في ان الكم لا ضد له
الفصل التاسع في ان الكم لا يقبل الاشتداد والتنقص
الفصل العاشر في الوجوه التي يستدل بها على التناهي واللاتناهي
الفصل ٥٤ الحادي عشر في بيان تناهي الابعاد الفصل ٥٧
الثاني عشر في معنى اللانهاية في الماضي والمستقبل الفصل

الفصل ٥٨ الثالث عشر في بقية احكام اللانهاية الفصل ٥٩
الرابع عشر في المباحث المشتركة بين الثلاثة الفصل ٦٠
الخامس عشر فيما يخص كل واحد منها من المباحث الفصل ٦١
السادس عشر في اثبات المكان الفصل ٦٢ السابع عشر
في ضبط المذاهب في ماهية المكان الفصل ٦٣ الثامن عشر
في الكلام على اصحاب البعد الفصل ٦٤ التاسع عشر في الرد على
القائلين بالخلاء النمط الثاني من الادلة على بطلان الخلاء الفصل ٧٠
العشرون في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة الفصل
الحادي والعشرون الفصل ٧١ الثاني والعشرون في اقسام المكان
الفصل الثالث والعشرون في تعقب ما يقال ان جهات
الاجسام ست الفصل ٧٢ الرابع والعشرون في كيفية تحدد
الجهات الفن الثاني ٧٣ في الكيف الفصل الاول في رسمه
الفصل ٧٤ الثاني في تقسيم الكيف القسم الاول ٧٥ في الكيفيات
المحسوسة الفصل الاول فيما لاجله سمي هذا بالانفعاليات
والانفعالات الفصل الثاني في خاصية هذا النوع
الفصل الثالث في الرد على من قال ان الكيفيات نفس الاشكال
الفصل ٧٦ الرابع في الرد على من زعم ان الكيفيات نفس
الامزجة الباب الثاني في الكيفية الملموسة الاجسام نفس اشكالها
الفصل الاول في حد الحرارة والبرودة الفصل ٧٧ الثاني
في اثبات الحرارة والبرودة الفصل الثالث في تعديد ما يقال
انه حار او بارد الفصل ٧٨ الرابع في ماهية الحرارة الغريزية
الفصل الخامس في الرطوبة واليبوسة الفصل ٧٩
السادس في اثبات الرطوبة واليبوسة الفصل ٨٠ السابع
فيما لاجله يقال للحرارة والبرودة انهما كيفيتان فاعليتان وللرطوبة واليبوسة
انهما منفعلتان الفصل الثامن في اللطافة والكثافة
الفصل ٨١ التاسع في اللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف
الفصل العاشر في الثقل والخفة الفصل الحادي
عشر فيما يظن انه من الكيفيات الملموسة الباب الثالث ٨٤
في الكيفيات المبصرة الفصل الاول في اثبات الالوان
الفصل الثاني في ان النور ليس من الاجسام الفصل ٨٥ الثالث
في حقيقة النور الفصل ٨٦ الرابع في الفرق بين الضوء والنور
والشعاع والبريق الفصل الخامس في حد الضوء

الفصل السادس في ان اللون انما يحدث بالفعل عند حصول
الضوء الفصل السابع في تعديد الالوان المتوسطة
الفصل الثامن في ان الظلمة عدمي الفصل
التاسع في انه هل يتوقف ابصار بعض الاجسام على الظلمة ام لا
الباب ٨٧ الرابع في الكيفيات المسموعة الفصل الاول
في سبب الصوت الفصل الثاني في ابطال مذهب من جعل
الصوت نفس التموج الفصل الثالث في اثبات الصوت
في الخارج الفصل الرابع في تحقيق القرع الفصل الخامس
في سبب ثقل الصوت الفصل ٨٨ السادس في الصدا
الباب الخامس من القسم الاول في الكيفيات المذوقة والمشمومة
الفصل الاول في الطعوم الفصل الثاني في الروائح
الفصل الثالث في بيان ان هذه الكيفيات المحسوسة اعراض
لا جواهر القسم الثاني في القوة واللاقوة الفصل ٨٩ الاول
في انواعها الفصل ٩٠ الثاني في ان القوة على المتضادات
غير داخلة تحت هذا النوع الفصل الثالث في ان اللين
والصلابة هل هما وجوديان ام لا القسم الثالث في الكيفيات
المختصة بذوات الانفس الباب الاول في العلم واحكامه
الفصل الاول في ان العلم بالشيء لا يحصل الا بانطباع صورة
المعلوم في العالم الفصل ٩١ الثاني في ابطال قول من قال
العلم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في العالم الفصل ٩٢ الثالث
في الامور التي يمكن ان يفسر العلم بها وابطال الباطل منها
الفصل الرابع في ابطال قول من قال النفس انما يعقل
شيئا لاتحادها بالعقل الفعال الفصل ٩٣ الخامس في ابطال
من قال التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل الفصل السادس
في تحقيق القول في العلم الفصل ٩٤ السابع في تحديد العلم
الفصل الثامن في الفرق بين حلول الصورة العقلية
في النفس وبين حلول الصورة في المادة الفصل التاسع
في تحقيق كون الصورة العقلية كلية الفصل ٩٥ العاشر في بيان
انواع التعقلات الفصل الحادي عشر في بيان ان العلم
عرض الفصل ٩٦ الثاني عشر في تحقيق كون الشيء عقلا
وعاقلا ومعقولا الفصل الثالث عشر في ان الشيء كيف

يعقل ذاته الفصل ٩٧ الرابع عشر في اقسام التصديقات
الفصل الخامس عشر في السبب الذي لاجله يحصل العلوم
الاولية الفصل ٩٨ السادس عشر في ان القوة العاقلة كيف تقوى
على توحيد الكثير وتكثير الواحد الفصل السابع عشر في حصر
الاوليات الفصل ١٠٠ الثامن عشر في ان النفس مع
بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الفصل التاسع
عشر في اثبات القوة القدسية الفصل العشرون في ان
قبول النفس للصور العقلية لا يتوقف على التعقل الفصل ١٠١
الحادي والعشرون في امكان اجتماع التعقلات الكثيرة في النفس دفعة
واحدة الفصل الثاني والعشرون في ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لا يوجب الفصل ١٠٣ الثالث
والعشرون في ان العلم بذوات الاسباب انما يحصل من العلم باسبابها
الفصل الرابع والعشرون في ان الشيء اذا علم بسببه لا يعلم
الا كليا الفصل الخامس والعشرون في ان العلم بالشخصيات
يجب تغيره بتغيرها الفصل ١٠٤ السادس والعشرون في ان العلم
قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا الفصل السابع والعشرون
في تفسير العقل الفصل الثامن والعشرون في شرح
الفاظ مستعملة في هذا الباب الطرف الثاني ١٠٥ في الكلام في العاقل
الفصل الاول في ان العاقل يجب ان يكون مجردا عن المادة
الفصل ١٠٥ الثاني في ان كل مجرد فانه يجب ان يكون عاقلا لذاته
الفصل ١٠٦ الثالث في ان كل ما كان مجردا عن المادة وعلائقها
يجب ان يكون عقلا بالفعل الفصل الرابع في ان تعقل الشيء
لذاته هو نفس ذاته الفصل الخامس في ان تعقل النفس
الناطقة لغيرها ليس امرا ذاتيا لها ولا لازما الفصل ١٠٧ السادس
في ان التعلم ليس بتذكر الطرف الثالث الكلام في المعلوم
الفصل الاول في حقايق الاشياء يمكن ان يكون معلومة للبشر
الفصل الثاني في ان المعدوم كيف يعلم الفصل
الثالث في درجات المعلومات الباب الثاني في القوة والقدرة
الفصل ١٠٨ الاول في تلخيص مفهومات القوة الفصل
الثاني في تحديد القوة بهذا المعنى الفصل الثالث في احكام
القدرة الفصل ١٠٩ الرابع في ان كل ما يصدر عنه اثر لا بالقسر ولا بالعرض
فذلك لقوة موجودة فيه الفصل ١١٠ الخامس في الخلق

الباب الثالث في الالم واللذة الفصل الاول في حقيقة
اللذة والالم ١١١ الفصل الثاني في انه يفرق الاتصال هو لم
الفصل الثالث في تحقيق سبب الالم ١١٢ الفصل
الرابع في انه المولم هو سوء المزاج المختلف لا المتفق الفصل الخامس
في تفصيل اللذات الحسية ١١٣ الباب الرابع في بقية الكيفيات
النفسانية الفصل الاول في الصحة والمرض ١١٥ الفصل
الثاني في اسباب الفرح الفصل الثالث في سبب شدة
الفرح في شارب الخمر وشدة غم السوداوي ١١٦ الفصل الرابع
في الفرق بين ضعف القلب وبين التوحش وبين قوة القلب
وبين النشاط الفصل الخامس في اسباب سائر العوارض
الفصل السادس في كيفية الارواح الحاملة لهذه الكيفيات
الفصل السابع في الحقد ١١٧ القسم الرابع في الكيفيات
المختصة بالكميات الباب الاول في الاستقامة والاستدارة
الفصل الاول في حقيقة الاستقامة والاستدارة ١١٨ الفصل
الثاني في اثبات الدائرة الفصل الثالث في انه القائلين
بالجزء الذي لا يتجزى يلزمهم الاعتراف بوجود الدائرة الفصل الرابع
في انه المستقيم يخالف المستدير بالنوع ١١٩ الفصل الخامس في ان الدوائر
المختلفة بالعظم والصغر مختلفة بالنوع الفصل السادس في ان
المستقيم لا يضاد المستدير الفصل السابع في انه المستقيم
كما لا يناسب المستدير بالمساواة فلا يناسبه بالزيادة والنقصان
الباب الثاني في الشكل الفصل الاول في حقيقته
الفصل الثاني في انه الشكل بالمعنى المذكور من الكيف او من الوضع
الفصل الثالث في تعديد المذاهب في الزاوية ١٢٠ الفصل
الرابع في القول المحقق في الزاوية ١٢١ الفصل الخامس في اثبات
الكرة والاسطوانة الفصل السادس في انه الاشكال المضافة
منها الباب الثالث في الحلقة وخواص الاعداد
الفصل الاول في الحلقة الفصل الثاني في خواص
الاعداد الفن الثالث في بقية المقولات الباب الاول
في المضاف الفصل الاول في ابتداء الكلام في المضاف
١٢٢ الفصل الثاني في خواص المضاف ١٢٣ الفصل الثالث
في تحقيق الكلام في الاضافة التي هي المعقولة الفصل الرابع

الفصل الرابع في انه الاضافة هل لها وجود في الاعيان ام لا
١٢٤ الفصل الخامس في كيفية تحصيل الاضافة الفصل
السادس في انه الاضافة كيف يكون تحصيلها النوعي وتحصيلها الصنفي وتحصيلها
الشخصي ١٢٥ الفصل السابع في تقسيم الاضافات الفصل الثامن
في انه الاضافة هل يقبل التضاد ام لا الفصل التاسع في ان
الاضافة قابلة للاشد والانقص الفصل العاشر في التتالي
والتماس والتداخل والتشافع والالتصاق والاتصال ١٢٦ الفصل
الحادي عشر في المتقدم والمتاخر ١٢٧ الفصل الثاني عشر في الكلي
والجزئي الفصل الثالث عشر في العالي والمكتفي والسافل وفوق
التام الفصل الرابع عشر في الكل والجميع والفرق بينهما وبين التام
١٢٨ الفصل الخامس عشر في الفرق بين الكلي والكل
الباب الثاني في بقية المقولات الفصل الاول
في الاين ١٢٩ الفصل الثاني في المتى الفصل الثالث
في الوضع الفصل الرابع في الملك الفصل الخامس
في انه يفعل وانه ينفعل ١٣٠ الفن الرابع في العلل والمعلولات وفيه مقدمة
واربعة اقسام وخاتمة القسم الاول في العلل الفاعلية الفصل
الاول في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ١٣٣ الفصل الثاني
في انه المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة ام لا الفصل الثالث
في ابطال الدور الفصل الرابع في ابطال التسلسل
١٣٥ الفصل الخامس في وجوب حصول العلة عند حصول المعلول
الفصل السادس في وجوب حصول المعلول عند حصول
العلة ١٣٨ الفصل السابع في انه لا يشترط في الفعل سبق العدم عليه
١٤١ الفصل الثامن في العبارة الفصل التاسع في ان
الوجود وحده لا يصلح للمعلولية الفصل العاشر في ان
الوجود وحده لا يصلح للعلية وكذلك الامكان وحده ١٤٢ الفصل
الحادي عشر في انه القوة لا يكون علة موثرة في وجود الاشياء الفصل
الثاني عشر في ان القوة الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع
١٤٥ الفصل الثالث في تناهي القوة الجسمانية ١٤٣ الفصل
الرابع عشر في ان التصورات قد تكون مبادي لحدوث الحوادث
الفصل الخامس عشر في ان الراي الكلي لا يكون علة لحصول افعال
جزئية ١٤٦ الفصل السادس عشر في ان مانع العلة هل يكون

متقدما على المعلول ام لا الفصل السابع عشر في ان العلة هل
يجب ان يكون اقوى من المعلول الفصل ١٤٧ الثامن عشر في ان
البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا ١٤٨ القسم الثاني في العلة المادية
الفصل الاول في اقسام المادة الفصل ١٤٩ الثاني فيما يقال
له انه الشيء كان منه الفصل الثالث في بيان تناهي العلل المادية
الفصل الرابع في اسامي المادة الفصل الخامس
في حال شوق الهيولى الى الصورة الفصل السادس في ان مادة
العناصر مشتركة القسم الثالث في العلة الصورية الفصل
الاول في بيان علية الصور الفصل الثاني في الفرق بين الطبيعة
والصورة الفصل ١٥٠ الثالث في امتناع تقوم المادة بصورتين
القسم الرابع في العلة الغائية الفصل الاول في تفسير الغايات
الذاتية والغايات الاتفاقية الفصل ١٥١ الثاني في اثبات الاسباب
الاتفاقية الفصل ١٥٢ الثالث في الفرق بين البخت والاتفاق
الفصل الرابع في اثبات العلة الغائية للحركات الطبيعية
الفصل ١٥٣ الخامس في بيان ان للعبث والجزاف غاية الفصل ١٥٤
السادس في ان لوجود العالم غاية حقيقية الفصل السابع
في الغايات الضرورية العرضية الفصل الثامن في تناهي العلل
الغائية الفصل ١٥٥ التاسع في بيان علية العلة الغائية
الفصل العاشر في الفرق بين الغاية والخير الفصل
الحادي عشر في الجود والفرق بينه وبين الخير الفصل ١٥٦ الثاني عشر
في ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص خاتمة لهذا الفن الفصل
الاول في امور مشتركة بين العلل الفصل ١٥٧ الثاني في معنى
كون العدم مبدأ الفن الخامس في الحركة والزمان الفصل
الاول في رسم الحركة الفصل ١٥٨ الثاني في تحقيق القول في الحركة
الفصل ١٥٩ الثالث في ان لكل متحرك محركا غيره الفصل ١٦١
الرابع في ماهية الحركة وما اليه الفصل الخامس في مبادي الحركات
المستديرة ونهاياتها الفصل ١٦٢ السادس في التقابل من
المبدائية والمنتهائية الفصل السابع في نسبة الحركة الى
المقولات الفصل الثامن في ان الحركة مقولة على ما تحتها
بالتواطؤ الفصل ١٦٣ التاسع في ان الحركة هل هي نفس مقولة
ان ينفعل الفصل ١٦٤ العاشر في المقولات التي تقع الحركة فيها

فيها الفصل ١٦٥ الحادي عشر في حركة النمو والذبول الفصل ١٦٦
الثاني عشر في اثبات الحركة في الكيف وهي الاستحالة الفصل ١٦٧
الثالث عشر في اثبات الحركة في سائر اقسام الكيف الفصل ١٦٨
الرابع عشر في الحركة في الاين والوضع الفصل الخامس عشر
في ان الصور يمكن زوالها عن المادة الفصل ١٧٠ السادس عشر
في ان الصورة الجوهرية لا تكون بالحركة الفصل ١٧١ السابع عشر
في نفي الحركة عن باقي المقولات الفصل ١٧٢ الثامن عشر في حقيقة
السكون الفصل التاسع عشر في ان المقابل للحركة اي شيء
هو الفصل العشرون في ان الجسم كيف يخلو من الحركة
الفصل الحادي والعشرون في الوحدة العددية الفصل ١٧٣
الثاني والعشرون في ان المستديرة اولى بهذه الوحدة من غيرها
الفصل الثالث والعشرون في الوحدة النوعية والجنسية
للحركة الفصل ١٧٤ الرابع والعشرون في ان الاختلاف بالطبع
والقسر لا يوجب الاختلاف في الماهية الفصل الخامس
والعشرون في حقيقة البطء والسرعة وبيان ان البطء ليس لتخلل
السكنات الفصل ١٧٥ السادس والعشرون في ان الاختلاف
بالسرعة والبطء لا يوجب الاختلاف في الماهية الفصل السابع
والعشرون في ان السرعة مقولة على المستديرة والمستقيمة بالاشتراك
المعنوي الفصل الثامن والعشرون في اسباب البطء
الفصل التاسع والعشرون في التقابل بين السرعة
والبطء الفصل ١٧٦ الثلاثون في ان لاشتداد السرعة والبطء
طرفين محصورين الفصل الحادي والثلاثون في تطابق الحركات
الفصل الثاني والثلاثون في تضاد الحركات الفصل
الثالث والثلاثون في علة تضاد الحركات الفصل الرابع
والثلاثون في ان الحركتين الطبيعيتين المختلفتي المأخذ هل تختلفان
ام لا الفصل ١٧٧ الخامس والثلاثون في ان تضاد الحركات
ليس للحصول في نفس الاطراف بل في التوجه اليها الفصل
السادس والثلاثون في ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة
الفصل السابع والثلاثون في ان الحركات المستديرة
لا تتضاد الفصل الثامن والثلاثون في تضاد السكنات
الفصل التاسع والثلاثون في انقسام الحركة دائما الفصل ١٧٨

الاربعون في انقسام الحركة لانقسام المتحرك الفصل الحادي
والاربعون في تكون الحركة اولا الفصل الثاني والاربعون
في انه ما الاسحر لايصح عليه الحركة الفصل الثالث والاربعون
في مناسبات بين المتحرك والزمان والمسافة الفصل الرابع
والاربعون في ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون ١٧٩ الفصل
الخامس والاربعون في اقسام الحركة الفصل السادس
والاربعون في انه الحركة لاتكون طبيعية على الاطلاق ١٨٠ الفصل
السابع والاربعون في انه المطلوب بالحركة الطبيعية ما الفصل
الثامن والاربعون في انه الحركة بسبب الدرب غير الطبيعي بسبب
الطبيعي الفصل التاسع والاربعون في ان الحركة المستديرة
لاتكون طبيعية بل ارادية الفصل ١٨١ الخمسون في انه الحركات المستديرة
باي تاويل يقال لها انها بالطبع او بالطبيعة الفصل الحادي
والخمسون في ان المستديرة اقدم الحركات بالطبع والشرف
الفصل الثاني والخمسون في ان الحركة المستديرة هي العلة
لحدوث الحوادث الفصل ١٨٢ الثالث والخمسون في الحركة التي
من تلقاء المتحرك الفصل الرابع والخمسون في بيان ان كل جسم
فلا بد وان يكون فيه مبدا حركة وضعية او مكانية الفصل ١٨٣ الخامس
والخمسون في ان الجسم الواحد لايجتمع فيه مبدا ميل مستقيم ومستدير
الفصل السادس والخمسون في الحركة القسرية الفصل
السابع والخمسون في اقسام الحركة القسرية الفصل ١٨٤ الثامن
والخمسون في ماهية علة الحركة القسرية الفصل التاسع والخمسون
في الحركة التي بالعرض الفصل ١٨٥ الستون في الفرق بين الحركة
والتحريك والتحرك الفصل الحادي والستون في احوال
العلل المحركة الفصل الثاني والستون في المناسبات
بين المحركات والحركات الفصل ١٨٦ الثالث والستون
في وجود الزمان الفصل ١٨٨ الرابع والستون في اختلاف مثبتي
الزمان الفصل ١٨٩ الخامس والستون في اثبات الزمان
الفصل ١٩١ السادس والستون في ان الزمان يستحيل ان يكون
له طرف بالفعل الفصل ١٩٤ السابع والستون في حقيقة الآن
الفصل ١٩٥ الثامن والستون في الآن كيف هو بعد الزمان
١٩٦
الفصل التاسع والستون في كيفية تعلق الزمان بالحركة

بالحركة الفصل السبعون في كيفية تقدير الزمان بالحركة والحركة بالزمان
الفصل ١٩٧ الحادي والسبعون في كيفية عروض الانقسام واللانهاية
للزمان والحركة الفصل الثاني والسبعون في الامور التي
توجد في الزمان الجملة الثالثة ١٩٨ في الجواهر وفيها فنون الفن الاول في الاجسام
وفيه اربع ابواب الباب الاول في الجوهر الاجسام
الفصل الاول في حد الجسم الفصل ٢٠٠ الثاني في تفصيل
المذاهب في احتمال الاجسام للانقسام الفصل ٢٠١ الثالث
في الادلة على بطلان الجزء الذي لايتجزى الفصل ٢٠٤ الرابع في ابطال
قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل الفصل
الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة الى غير النهاية الفصل ٢٠٥
السادس في حكاية شبه مثبتي الجزء الذي لايتجزى الفصل ٢٠٩ السابع
في ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء الصورة النوعية
الفصل الثامن في ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
الفصل ٢١٢ التاسع في اثبات المادة لكل جسم الفصل
العاشر في استحالة خلو الهيولى عن الصورة الفصل ٢١٣ الحادي
عشر في استحالة خلو الصورة عن الهيولى الفصل ٢١٤ الثاني
عشر في كيفية تعلق الهيولى بالصورة الفصل ٢١٥ الثالث
عشر في اثبات الصورة الطبيعية الفصل ٢١٦ الرابع
عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا الفصل ٢١٧ الخامس عشر
في انه لايجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان الفصل
السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب الفصل ٢١٨ السابع
عشر في ان الجسم كيف يقف بالطبع في المكان الغريب الفصل
الثامن عشر في ان لكل جسم شكلا طبيعيا وان الشكل الطبيعي
للبسيط هو الكرة الباب الثاني ٢١٩ في احكام الاجسام
البسيطة والكلام فيه مشتمل على مقدمة وقسمين وخاتمة
الفصل ٢٢٠ الاول في انه محدد الجهات لايصح عليه الحركة
المستقيمة الفصل الثاني في انه بسيط الفصل
الثالث في انه الفلك لاثقيل ولا خفيف الفصل ٢٢١ الرابع
في ان الخرق على الافلاك والكواكب ممتنع الفصل ٢٢٢ الخامس
في انه الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر الفصل ٢٢٢ السادس
في انه الفلك ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس الفصل ٢٢٣

٢٠٥ [illegible] ليس [illegible] بالفعل [illegible]

ابتدا العدد [illegible] الى [illegible]
والكلام [illegible] العلم
[illegible] الاولى [illegible] والفصل

السابع فی انها غیر ملونة الفصل الثامن ٢٢٤ فی انه لیس
لطبیعة الفلک ضد الفصل التاسع فی ان الفلک
غیر کاین الفصل ٢٢٥ العاشر فی ان الفلک لا یقبل النمو
الفصل الحادی عشر فی انه غیر فاسد الفصل الثانی
عشر فی محو القمر الفصل ٢٢٦ الثالث عشر فی المجرة
الفصل الرابع عشر فی حرکات الکواکب الفصل الخامس
عشر فی ان الافلاک متحرکة وان حرکتها لغاية الفصل ٢٢٧
السادس عشر کیفیة حرکات الافلاک الفصل السابع
عشر فی اشارة خفیفة الی المنافع الحاصلة من حرکات الافلاک
فی العالم العنصری الفصل الثامن عشر فی بیان الحرکة النوعیة
التی للفلک الفصل ٢٢٨ التاسع عشر فی کیفیة تحریک
الفلک المحیط للفلک المحاط به الفصل العشرون فی ان
الافلاک کریة الشکل ٢٢٨ القسم الثانی فی الکلام علی الاجسام العنصریة
الفصل الاول فی ترتیب العناصر الفصل ٢٢٩ الثانی
فی الرد علی من جعل النار فی وسط العالم الفصل الثالث
فی بیان سکون الارض الفصل ٢٣٠ الرابع فی کیفیة کون
هذه العناصر ثقلة وخفیفة الفصل الخامس فی اختلاف
الناس فی سبب حرکة العناصر الفصل السادس
فی سبب رسوب بعض الاجسام فی الماء وطفو بعضها
الفصل السابع فی الرد علی من زعم ان احد هذه الاربعة
هو الاصل وان غیره انما حدث لاستحالة فیه الفصل ٢٣١
الثامن فی بیان اسطقسیة هذه الاربعة الفصل ٢٣٧
التاسع فی شرح احتیاج المرکبات الی هذه الاسطقسات الفصل
العاشر فی سبب حرکة النار دور السبب حرکة فلک القمر
الفصل الحادی عشر فی تشکل النار والهواء الفصل
الثانی عشر فی طبقات العناصر الفصل ٢٣٨ الثالث
عشر فی الاحوال الکلیة للمحور اما الخاتمة الفصل
الاول فی کیفیة اتصاف الاجرام البسیطة بالکیفیات الفصل ٢٣٩
الثانی فی بیان ان العالم واحد الفصل ٢٤٠ الثالث
فی ان الاجسام الفلکیة اقدم من الاجسام العنصریة الباب ٢٤٠
الثالث فی المزاج وکیفیة الفعل والانفعال الفصل الاول

الاول فی حقیقة المزاج الفصل ٢٤٢ الثانی فی مذاهب الناس فی المزاج
الفصل الثالث ٢٤٣ فی اقسام الامزجة الفصل
الرابع فی اقسام الانفعالات الحار والبارد والرطب والیابس
الفصل الخامس ٢٤٤ فی النضج الفصل السادس
فیما یقابل النضج الفصل السابع فی الاسباب الاربعة
للنضج والنموة والعفونة الفصل الثامن فی التکرج
الفصل التاسع فی الطبخ الفصل العاشر
فی الشی الفصل ٢٤٥ الحادی عشر فی التبخیر والتدخین الفصل
الثانی عشر فی اصناف تاثیر الحرارة فی المرکبات الفصل
الثالث عشر فی المشتعل والمتجمد الفصل الرابع عشر
فی الحل والعقد الفصل ٢٤٦ الخامس عشر فی سبب تعاقب
الحر والبرد الفصل السادس عشر فی التشقق الفصل
السابع عشر فی الانحصار الفصل الثامن عشر فی الانقباض
ومقابلاته الفصل التاسع عشر فی اللین والصلب
الباب الرابع فی الکائنات التی لا نفس لها وهی ثلثة
اقسام القسم الاول ٢٤٧ فیما تکون فوق الارض من البخار الفصل
الاول فی السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والصقیع الفصل
الثانی فی مقدمات یحتاج الیها فی معرفة الآثار الظاهرة علی السحاب
الفصل ٢٤٨ الثالث فی الهالة الفصل ٢٤٩ الرابع
فی قوس قزح الفصل ٢٥٠ الخامس فی الشمسیات
الفصل ٢٥١ السادس فی النیازک والعصی القسم الثانی ٢٥١
فیما یکون من الدخان فوق الارض الفصل الاول
فی الرعد والبرق الفصل الثانی فی الصاعقة
الفصل الثالث فی الانوار التی تشاهد باللیل
فی بعض المواضع الفصل الرابع فی الکواکب المنقضة
وما یشبهها الفصل ٢٥٢ الخامس فی حقیقة اشتعال النار
وانطفائها الفصل السادس فی الحریق الفصل
السابع فی حد الریح وکیفیة تولده القسم الثالث ٢٥٤ فیما یحدث
علی وجه الارض وفیما تحتها الفصل الاول فی سبب
ارتفاع القدر المعمور من الارض من الماء الفصل الثانی فی قدر
ما انکشف من الارض الفصل الثالث فی امزجة

وفیه ستة فصول

وهی سبعة

وفیه سبعة فصول

وفیه ... فصول

البلدان الفصل الرابع فی منابع المیاه ٢٥٦ الفصل
الخامس فی الزلزلة ٢٥٧ القسم الرابع فیما تحدث من العناصر فی الترکیب
والتکون لها نفس الفصل الاول فی تکون الحجر الفصل
الثانی فی تکون الجبال الفصل الثالث فی منافع الجبال
الفصل الرابع فی تقسیم المعدنیات ٢٥٨ الفصل
الخامس فی المطرقات الفصل السادس فی کیفیة تولد
الاجساد السبعة الفصل السابع فی کیفیة تکون سائر
الاقسام الفصل الثامن فی بیان امکان صنعة الکیمیا ٢٥٩
الفصل التاسع فی الطوفانات ٢٦٠ الفن الثالث فی علم
النفس وفیه ثمانیة ابواب الباب الاول فی احکام
کلیة النفس الفصل الاول فی تعریف النفس ٢٦٢ الفصل
الثانی فی ماهیة النفس الفصل الثالث فی بیان الحق ٢٦٤
فی النفس الفصل الرابع فی تعدید قوی النفس ٢٦٥
الفصل الخامس فی تعدید وجوه اختلاف فاعیل النفس ٢٦٦
الباب الثانی ٢٦٨ فی القوی النباتیة واحکامها
الفصل الاول فی اقسام القوی النباتیة الکلیة واحکامها
الفصل الثانی فی اثبات القوة الجاذبة ٢٦٩ الفصل
الثالث فی القوة الماسکة ٢٧٠ الفصل الرابع فی القوة
الهاضمة الفصل الخامس فی فعل الهاضمة فی الفضلة
الفصل السادس فی القوة الدافعة ٢٧١ الفصل
السابع فی بیان مغایرة هذه القوی الفصل الثامن
فی الات هذه القوی الفصل التاسع فی احتیاج
فاعلیة هذه القوی الی الکیفیات الاربع الفصل
العاشر فی ان هذه القوی فی بعض الاعضاء مضاعفة
الفصل الحادی عشر فی حقیقة الغذا ٢٧٢ الفصل
الثانی عشر فی مراتب الهضم الفصل الثالث عشر
فی شرح ما ذکرناه حدا للقوة الغاذیة والنامیة ٢٧٤ الفصل
الرابع عشر فی سبب وقوف النامیة الفصل الخامس
عشر فی سبب وقوف الغاذیة الفصل السادس
عشر فی تحقیق الکلام فی القوة المصورة ٢٧٥ الفصل السابع
عشر فی کیفیة تولد الجنین من المنیین ٢٧٦ الفصل الثامن

وفیه ستة عشر فصلا

الثامن عشر فی تحقیق ان منی الذکر هل فیه قوة منعقدة حتی یصیر
جزاء من الجنین او لیس کذلک ٢٧٧ الفصل التاسع عشر
فی انه اول عضو یتکون هو القلب الفصل العشرون
فی وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن الفصل الحادی
والعشرون فی اختلاف هذه القوی الفصل الثانی
والعشرون فی القوة الحیوانیة ٢٧٨ الباب الثالث
فی الادراکات الظاهرة الفصل الاول فی اللمس
الفصل الثانی فی الذوق ٢٧٩ الفصل الثالث
فی الشم الفصل الرابع فی السمع ٢٨٠ الفصل
الخامس فی الرد علی القائلین بان الابصار لاجل خروج الشعاع
الفصل السادس فی اثبات الشعاع داخل العین ٢٨٣
الفصل السابع فی الانطباع وادلة المختلفین فیه ٢٨٤
الفصل الثامن فی الرد علی من علل رؤیة الاشباح ٢٨٦
فی المرآت بانعکاس الشعاع عنها الی البصر ٢٨٨ الفصل
التاسع فی سبب الحول ٢٨٩ الفصل العاشر فی انه لابد
فی الابصار من توسط الشفاف الفصل الحادی
عشر فی ان الحواس الظاهرة لا یمکن الا ان یکون هذه الخمسة
الفصل الثانی عشر فی المحسوسات المشترکة الفصل
الثالث عشر فی النوم والیقظة ٢٩١ الباب الرابع
فی الادراکات الباطنة الفصل الاول فی اثبات القوی
الباطنة الخمس ٢٩٣ الفصل الثانی فی بیان ان المدرک لجمیع المدرکات
بجمیع اصناف الادراکات هی النفس ٢٩٧ الباب الخامس
فی بیان تجرد النفس الانسانیة وحدوثها وبقائها الفصل
الاول فی بیان ان النفس الانسانیة لیست بجسم ولا منطبعة فی الجسم
الفصل الثانی فی کیفیة تعلق النفس بالبدن ٣٠٧ ٣٠٨ الفصل
الثالث فی ان النفوس البشریة هل بعضها مخالفة للبعض
فی الماهیة ام لا ٣٠٩ الفصل الرابع فی انه یجب ان یکون لکل
نفس بدن ولکل بدن نفس علی حدة الفصل الخامس
فی حدوث النفوس البشریة ٣١١ الفصل السادس
فی ابطال التناسخ ٣١٢ الفصل السابع فی ان النفس لا تموت
بموت البدن الفصل الثامن فی انه الفاعل

وفیه فصلان

النفس محال الفصل ٣١٣ التاسع فى علل النفوس الناطقة
الفصل ٣١٤ العاشر فى احتجاج القدما على وحدة النفوس
الفصل ٣١٥ الحادى عشر فى المتعلق الاول للنفس الباب ٣١٥ وفيه احد عشر فصلا
السادس فى شرح افعال النفس الفصل الاول فى خواص
النفس الانسانية الفصل ٣١٦ الثانى فى صفات النفس
الانسانية الفصل ٣١٧ الثالث عشر فى كيفية تدرج المدركات
من الشخصية الى التجرد الفصل الرابع فى درجات
النفس الانسانية فى تعقلاتها الفصل الخامس
فى الصور التى تختص بحدها الانبيا والابرار والكهنة والسحرة
بل النائمون والممرورون الفصل ٣١٨ السادس فى سبب
المنامات الصادقة الفصل ٣١٩ السابع فى كيفية الاخبار
عن الغيب الفصل الثامن فى الامور الغريبة التى
تصدر عن اقويا النفوس الفصل التاسع فى الفرق
بين السحر والطلسمات والنيرنجات الفصل العاشر
فى الالهامات الفصل ٣٢٠ الحادى عشر فى الذكر والفكر
الباب ٣٢٠ السابع فى حال النفس بعد مفارقة البدن
الفصل الاول فى اثبات سعادتها وشقاوتها
الفصل ٣٢١ الثانى فى بيان مراتبها فى السعادة والشقاوة
الفصل ٣٢٢ الثالث فى بيان حال السعادة والشقاوة
الجسمانيين الباب ٣٢٢ الثامن فى النفوس السماوية
الفن الثالث ٣٢٤ فى اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام فى ذواتها
وفى فاعليتها وهى التى تسمى بالعقل الكتاب ٣٢٦ الثالث
فى الالهيات المحضة الباب الاول فى اثبات واجب
الوجود ووحدته وبرائته عن مشابهة الجواهر والاعراض الفصل
الاول فى اثباته الفصل ٣٢٧ الثانى فى وحدة واجب الوجود
الفصل ٣٢٨ الثالث فى نفى الكثرة عن واجب الوجود
الفصل ٣٢٩ الرابع فى انه ليس بجسم الفصل الخامس
فى انه تعالى ليس بجوهر الفصل ٣٣١ السادس فى انه سبحانه
ليس بعرض الباب ٣٣٢ الثانى فى احصاء صفاته سبحانه
الفصل الاول فى انه تعالى عالم بذاته وبالكليات
الفصل ٣٣٤ الثانى فى علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات

بالجزئيات الفصل ٣٣٧ الثالث فى شرح ارادته الفصل ٣٣٨
الرابع فى امور يجب البحث عنها فى عالمية الله تعالى الفصل ٣٣٩
الخامس فى شرح عنايته على مذهب المتقدمين الفصل
السادس فى قدرته سبحانه وتعالى الفصل السابع
فى احصاء صفاته سبحانه وتعالى الفصل ٣٤٠ الثامن فى
ان حقيقته غير معلومة للبشر الفصل التاسع
فى تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى الفصل ٣٤١ العاشر
فى اشارة حقيقية الى شرح بعض اسمائه سبحانه الباب ٣٤١ الثالث
فى افعاله سبحانه وتعالى الفصل الاول فى كيفية صدور
الافعال عنه الفصل ٣٤٣ الثانى فى شرح مذهبهم فى تكوين
السماوات الفصل ٣٤٤ الثالث فى تكون الاسطقسات
الفصل ٣٤٥ الرابع فى دوام فاعلية البارى سبحانه
الفصل ٣٤٦ الخامس فى القضا والقدر
الفصل ٣٤٧ السادس فى كيفية دخول
الشر فى القضا الالهى الباب ٣٤٨ الرابع
فى النبوات
٣٤٤

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان المنفرد بقيومية الهوية والوجود المتوحد بديمومية الوجوب والجود الباطن عن طرف
العقل لفرط سطوع انواره الظاهر لبصائر اولى الابصار من شهادته على افعاله وآثاره المستولى
على جميع الممكنات بالقهر والاستيلاء المتعالى على الزمان الذى لا نهاية لانتهائه آن الانتهاء المقدس
عن القضاء المنعوت بالانقطاع والانقضاء المنزه عن ان يدخل فى ملكوته ما يخرج عما عنده من سلسلة
القدر والقضاء نشهد انه المجد عن جناب احديته وبقال صمديته عما يليق بعظم مجده ومعدلته وكنه
كماله وكبريائه وعلو شانه وباهر برهانه وقديم احسانه وعظيم امتنانه مع الاعتراف بانه لتناسب
ادنى ما لا يستاثر به من العزة والعلو اقصر حمد الحامدين ولا ملايم اشد تقربه لظهور الممكنات اعلى
اثنية المادحين فتعالى عن تصورات الضالين المتبطلين وتقدس عن توهمات المتشبهين
والمعطلين ولله الحمد حمدا يتصاعد عن اعماء حملة السموات السبع والارضون ويحار فى بحار انواره
العلويون والسفليون ويحترق بلمعة من شروق بروقه الروحانيون والجسمانيون سبحان ربك
رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين والصلوة على المخصوص
بالنفس القدسية والرياسة الانسية محمد المصطفى وعلى اله واصحابه صلوة لا ينقطع امتداد
امدها ولا يرتفع استعداد عددها وبعد فان الذى صرفنا وكدنا اليه تحصيلها وجدناه الى آخره

هكذا فى بعض النسخ

٨٠٧

حسبى الله وحده
من الكتب التى وقفها الفقير
الى الله ... ذى المواهب
محمد المدعو براغب ...

T. C.
MİLLİ E... BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 664

RAGIP P.
Ka. N.
799

٨٠١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله حمدا لا يحصى والصلوة على سيدنا محمد في الآخرة والاولى **وبعد**
فان الذي صرفنا وكدنا اليه في هذا المجموع تحصيل ما وجدناه من كتب المتقدمين
وقراناه من زبر الاولين تحصيلاً يختار اللباب من كل باب ويحتاز عن التطويل
والاطناب مجتنباً فيه عن الايجاز المتضمن للالغاز مجتنبا فيه الافصاح المفضي للاتضاح
ويكون الترتيب على ان نفصل المطالب بعضها عن البعض ثم نردفها بالاحكام واما
بالنقض ثم نذيلها بالشكوك المشكلة والاعتراضات المعضلة ثم نتبعها ان قدرنا
بالحل الشافي والجواب الوافي وربما وقع في اثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقضه
كلام الجمهور ولكنك ايها الطالب خبير بان العاقل لا يحيد عن المالوف اذا وجد
الى تقريره سبيلا ولا يرغب عن المعروف اذا وجد عليه دليلا اجمالا او تفصيلا
وان الذين يحرمون بموافقة الاولين في كل قليل وكثير ويحرمون مفارقتهم في النقير
والقطمير يعلمون ان اولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين
وعلى كلامهم معترضين وعن مقالاتهم معرضين وبذلك مصرحين لا معرضين فان
كان ذلك ان دلالة غير مقبولة فقد صار المتقدم بعدوحا فيه لمخالفته متقدميه واعتراضه
على كلام معلميه وان كان ذلك مشربا هنيا ومنهجا سنيا ونحن نزعم هذا المقلد ما هو
باقتفاء اثارهم والاقتباس من انوارهم فقد صارت طرقهم في التعمق
في المضايق والخوض في لجج بحار الدقائق التي ربما ادت مصادماتها شعبها
ونهاياتها واصطكاكات اواخرها وغاياتها الى ترك بعض المقبولات والاعراض
عن بعض المشهورات هي المقصد القويم والصراط المستقيم فصار زعمهم بوجوب
اتباع الاولين موجبا عليهم ترك ذلك والتمسك بالادلة والبراهين وكما
عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة فاعرف فساد طريقة قوم نصبوا انفسهم للاعتراض
على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين وباطل وهجين ظنا منهم
انهم لما جعلوا انفسهم اضدادا لاولئك الاكابر فقد انخرطوا في سلكهم والجدير
الى جنبهم كلا فلم يحصلوا من ذلك الا على اظهار بلادتهم الوافرة وغباوتهم
الظاهرة وكمالهم في النقصان واخذهم بمجامع الجهل والخسران ولما عرفنا
ان الفريقين ليسا على المنهج القويم وان كلا طرفي قصد الامور ذميم اخترنا الوسط
من الامرين والوسط الاحسن من القولين وهو ان نجتهد في تقرير ما وصل الينا
من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم فان عجزنا عن تلخيصه وتحريره واظهار وجه
تقريره اشرنا الى وجه الاشكال وذكرنا ما هو كالداء العضال ثم نجتهد فيه
اما بان نحل مجملهم او نلخص محصلهم المذكور في معرفات كتبهم فيكون كتابنا هذا مشتملا على
لكل ما في غيره من جملة والزائد على غيره بنكت حقيقية ولطائف علمية واسولة

متوجهة واجوبة لائحة واضحة ولا يعرف لي بما ذكرته الا من احاط باكثر كلام العقلاء
ووقف على مضمون مصنفات العلماء حتى يمكنه التمييز بين القديم والحديث
والطارف والتليد ولما كان كتابنا مشتملا على اشرف العلوم الحكمية وارفع
المباحث الحقيقية اردنا ان نخدم به خزانة كتب من هو افضل عصره
واوحد دهره حسبا ونسبا موروثا ومكتسبا وهو الصدر الصاحب الكبير
قوام الدين نظام الاسلام والمسلمين ملك الوزراء حرس الله فضله وافضاله ورفعته
واقباله فهو الآخذ بمجامع الكمال في القوتين العلمية والعملية والواصل الى النهايات
الشريفة في السعادتين الدنيوية والاخروية والمتشبه بالمبادي العالية في الترفع
عن نيل الامور السافلة الزائلة والصارف للعناية الى ان ينتقش نفسه القدسية
بطالع الوجود والمتأهب لنفحات مفيض الخير والجود فنسأل الله تعالى
ان يمتع اهل العلم بمكانه لما يخصه بالفضائل الجمة من بني زمانه وان يوفقنا
بفضله وطوله لاتمام هذا المطلب الاعظم والمقصد الكريم فانه لا يتم الصالحات
الا برحمته ولا يعم البركات الا من نعمته ثم انا رتبنا هذه الجملة على ثلث كتب

الكتاب الاول في الامور العامة وهي الوجود والماهية والوحدة والكثرة
والوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه خمسة ابواب **الباب الاول**
في الوجود وفيه عشرة فصول **الفصل الاول** في تحرير التعريف اعلم ان التعريف
على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور
حاصل وثانيهما ان يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة مشتبهة وان كانت
اخفى من المعرف في نفس الامر وتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز واما على الوجه الاول
فغير جائز خلافا لبعضهم فانهم يعرفون الوجود بانه الذي يصح ان يعلم ويخبر
عنه وربما يقولون انه الذي يكون فاعلا او منفعلا وهذه التعريفات غير صحيحة
اما اولا فلانه لا بد فيها من استعمال لفظة ما او الذي او الامر او الشيء
وكلها مرادفات الوجود واما ثانيا فلان الصحيح اخفى من الوجود ولانها عبارة
عن لا امتناع الوجود والعدم ان تصور بها والعلم بالوجود متقدم على العلم بلا امتناعه
وكذلك الخبر هو القول المقتضي بصريحه لنسبة معلوم الى معلوم اخر بالنفي او الاثبات
وكل ذلك مما لا يعرف الا بالوجود وكذلك القول في الرسم الثاني فان الجمهور
يعرفون الموجود ولا يعرفون انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا ولان القابل
موجود لا اثر في الغير ومعرفة ذلك متوقفة على معرفة الموجود فيبطل الرسمان
واعلم انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل اما في
موضوعات متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل
المطلق فاذا عرفت ذلك فنقول يجب علينا ان نعين امورا ثلثة في

في هذا الموضع الاول ان الوجود اولى التصور وثم انه يمتنع تعريفه وثم انه
اول الاوائل في التصور وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما
بيان الاول فمن وجهين الاول ان العلم المطلق بالامر الخالي عن النفي والاثبات
علم اولى بديهي والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود
والعدم والسابق على الاولى اولى ان يكون اوليا فتصور الوجود اولى
٢ ان علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فعلمه بالوجود سابق على علمه بوجوده
والسابق على غير المكتسب اولى ان لا يكون مكتسبا فان قيل لم لا يجوز ان يكون
علم الانسان بوجود نفسه مكتسبا فنقول ابطال ذلك سياتي في علم النفس
وبتقدير التسليم لا يقدح في المقصود لانا ما لم نعرف الوجود والدليل لا يمكننا ان
نستدل به على المدلول ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل دليل مستفادا من
دليل اخر لاستحالة الدور والتسلسل فلا بد من ان ينتهي الى دليل لا يحتاج
في العلم بوجوده الى دليل اخر فيكون العلم بوجود ذلك الدليل اوليا لكن تصور الوجود
سابق على ذلك العلم الاولي والسابق على الاولي اولى ان يكون اوليا فاذن
تصور الوجود اولي وهو المطلوب واما بيان ان الوجود لا يمكن تعريفه فلان
تعريفه اما ان يكون بنفسه او بما يكون داخلا فيه او بما يكون خارجا عنه والاول
باطل لاستحالة كونه معلوما قبل كونه معلوما والثاني باطل لان اجزاء الوجود اما ان يكون
وجودية او لا يكون فان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وايضا
فلانه يلزم ان يكون الشيء محتاجا الى مثله وان لم يكن وجودية فعند اجتماعها اما
ان يحدث لها صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث كان الوجود عبارة عن مجموع
امور عدمية وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك
الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما
تعريفه بلوازمه فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود
به لم يمكن ذلك الامر تعريفه واتصافه به عبارة عن ثبوت ذلك الوصف له فلو عرفنا
الوجود به الذي وجدت له الحالة الفلانية كنا قد عرفنا الوجود المطلق بالوجود
الخاص لكنا بينا ان المطلق جزء من الخاص فيلزم منه تعريف البسيط بالمركب
وذلك محال فثبت انه لا يمكن تعريف حقيقة الوجود والذي وضع النافي بهذا
الموضع ان تعريف الوجود اما ان يكون بالحد او بالرسم والاول باطل
لان الحد من الجنس والفصل وليس للوجود جنس ولا فصل والثاني باطل لانا عند
الاستقراء وجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه به وهذا الكلام ضعيف
اما قوله الحد مركب من الجنس والفصل فقد عرفت بطلانه في المنطق وقوله الوجود

غير مركب منهما فلم يبرهن عليه بل اقتصر على مجرد الدعوى ثم قوله لا يمكن رسمه غير
مبرهن لان الاستقراء لا يفيد العلم واما بيان انه اول الاوائل في التصورات فقد
قيل فيه لانه اعم الامور والاعم جزء من الاخص والعلم بالكل متوقف على العلم بالجزء والذي
يحتاج العلم بالشيء الى العلم به يكون لا محالة اعرف فالوجود اعرف وهذا ضعيف
لان قوله الاعم جزء من الاخص ليس كذلك على الاطلاق فان الوصف الخارجي العام
لا يكون جزءا من الموصوف والوجود وصف خارجي فلا يلزم ما قالوه ويمكن
ان يقال في بيانه ان الاعم اعرف على الاطلاق ان النفس الانسانية قابلة
للتصورات وفاعلها دائم الفيض ومتى وجد القابل والفاعل كان عدم الفعل
لاجل عدم شرط او حصول مانع والاول محال ههنا لان كل ما كان اعم الامور
كان كل ما عداه اخص منه والاعم لا يكون مشروطا بالاخص وهو ايضا باطل لان
صور الامور الخارجية قد تكون متعاندة وهي باسرها لا تعاند صورة ما يكون
ولكن كل ما يعاند العام يعاند الخاص فاذن كلما كان الشيء اعم كان المنافي
له اقل ومتى كان المنافي اقل كان وجوده اولى بالوقوع على ما بيناه ولما كان
الوجود اعم الامور وهو لازم للماهيات على ما سيظهر كان انتقاش النفس
اكثر من انتقاشها بغيره ولا نعني بكون الشيء اول الاوائل في التصورات الا
ذلك واعلم ان الخصم له في هذه المسئلة مقامان احدهما ان يقول ان حقيقة
الوجود غير متصورة والثاني ان يقول الماهية وان كانت متصورة الا ان ذلك
التصور غير اولى بل مكتسب اما المقام الاول فله ان يقرر ذلك من وجوه اربعة
اولها لو كان الوجود حقيقة معلومة لكانت حقيقة الباري معلومة لكن التالي
كاذب باتفاق الحكماء والبراهين المذكورة في موضعه فالمقدم كاذب بيان
الشرطية انه ثبت بالبرهان ان الوجود من حيث هو وجود حقيقة واحدة
في حق الواجب والممكن وثبت ان حقيقة واجب الوجود هو الوجود المجرد
عن سائر القيود وانه لا يجوز ان يكون له ماهية سوى الوجود ويتقوم بالوجود
او يعرض لها فاذا كانت حقيقة واجب الوجود هي نفس الوجود المقيد
بالقيود السلبية فلو كانت حقيقة الوجود متصورة لكانت حقيقة الباري
لا محالة متصورة وثانيها ان تصور الشيء انما يكون بارتسام صورة
مساوية للمتصور فلو تصورنا حقيقة الوجود لارتسمت صورة مساوية لماهية
الوجود فينا ولا شك ان الذي تتصوره الوجود موجود فيلزم ان يجتمع
فيه من الوجود صورتان ويلزم منه اجتماع المثلين وهو محال ثم اذا تصورنا
الوجود وتصورنا بعد ذلك سوادا موجودا لزم اجتماع الوجودين فما
فوقه وذلك محال وثالثها ان الوجود على ما بينتموه بسيط والبسيط غير معقول

الحقيقة ورابعها ان الوجود لا يعرف بالحقيقة الا اذا عرف تميزه عن غيره والمعنى
بتميز الشيء عن غيره انه ليس هو ذلك الغير وذلك سلب مخصوص
والسلب المخصوص يتوقف تعقله على تعقل مطلق السلب لما بينا ان
المطلق جزء من المقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذن العلم بالوجود
يتوقف على العلم بالسلب المطلق لكن السلب المطلق لا يمكن
تعقله بل العدم انما يعقل اذا اضيف الى الوجود فحينئذ يتوقف تعقل كل واحد
من الوجود والعدم على تعقل الاخر فيكون دورا وذلك ممتنع في تعقل تصور
حقيقة كل واحد منهما المقام الثاني ان يجمع المساعدة على ان تصور
الوجود حاصل ويقع المنازعة في ان تصوره اولي ولهم ان يذكروا
شكوكا في ذلك اولها ان الوجود صفة غير مستقلة بالمعقولية وما كان كذلك
كان معقوليته تبعا للغير فاذن معقولية الوجود تبع لمعقولية معروضاته
التي هي الماهيات التي هي غير اولية التصور فالوجود التابع لتصورها
لتصورها اولى ان لا يكون اولي التصور وثانيها لو كان الوجود اولي التصور
لكان كونه مشتركا بين الموجودات وزائدا على ماهياتها اوليا بديهيا
لان كونه مشتركا وزائدا ان كان عين كونه وجودا فالالزام ظاهر وان
كان لازما لوازمه فالملزوم علة اللازم والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم علة م
من تصور ماهية الوجود العلم بوجود لازمه ومن العلم بذلك اللازم العلم باللازم
الثاني وهلم جرا الى جميع اللوازم بالغة ما بلغت وكون الوجود مشتركا وزائدا
اذا كان من جملة لوازم ماهية الوجود سواء كان لازما قريبا او بعيدا فيلزم من
كون الوجود اولي التصور ان يكون العلم بهذين اللازمين اوليا ولما لم يكن كذلك
فالوجود ليس اولي التصور وثالثها انهم قوما اشتغلوا بتعريف ماهية الوجود
ولو كانت ماهية الوجود متصورة لهم تصورا اوليا لاستحال منهم طلب ما هو
حاصل عندهم كما ان العلم بان الكل اعظم من الجزء لما كان حاصلا عندهم لم يشتغل
منهم طلب ذلك بالبرهان ورابعها ان الوجود الذهني يجب ان يكون مطابقا
للوجود الخارجي لكن كلما كان اشد جزئية فهو اولى بالوجود في الوجود الخارجي
فوجب ان يكون الاولى بالحصول في الذهن هو الامور الجزئية والوجود اعم الامور
فهو اولى بان يكون حصوله في الذهن متاخرا عن حصول غيره فاذن لا يكون تصوره
اوليا وخامسها انه لو كان تصوره اوليا لما احتيج في ذلك الى البرهان ولما
وقع الخلاف في انه هل هو من قبيل الاوليات ام لا علمنا انه ليس باولي
والجواب عما تمسكوا به اولا انه لا يلزم من تعقل ... ماهية الغاوي
وحقيقته هي الوجود المجرد ونحن لا نعترف به وان كان ذلك مذهبا للشيخ

ولانه

فلا كلام السابق ولا شك ان العاقل ... لا جواب لهم عن ذلك والجواب
عما تمسكوا به ثانيا انا سنبين في علم النفس انه يكفي في ادراكنا لذواتنا
حضور ذواتنا لذواتنا من غير ان نحتاج فيه الى استحضار صورة مساوية
لذواتنا من ذواتنا فلذلك ههنا يكفي في ادراكنا لحقيقة الوجود حصول الوجود لذواتنا
ولا حاجة الى استحضار صورة اخرى من الوجود في ذواتنا فاندفع الاشكال والجواب
عما تمسكوا به ثالثا انا سنبين ان البسيط يمكن ان يكون معقولا والجواب عما
تمسكوا به رابعا انا لا نسلم ان تعقل حقايق الاشياء يتوقف على تعقل انها ليست
غيرها وذلك لان العلم بان حقيقته ما ليست هي حقيقة اخرى غيرها علم
بسلب امر عن اخر والمحكوم فيه مجموع امور والعلم بالمجموع متاخر عن العلم بكل
واحد من تلك الامور فثبت ان العلم بالوجود لا يلزم ان يكون متوقفا على العلم
بانه ليس غيره بل الوجود من حيث انه وجود بلا شرط عدمي او وجودي له اعتبار
مغاير لاعتبار الوجود مع شرط عدمي وهو سلب غيره عنه فيتغاير البسيط
والمركب واذا كان الوجود بلا شرط مغايرا للوجود بشرط ... وثبت ان الوجود
بلا شرط لا يتوقف تصوره على تصور العدم اندفع الاشكال والجواب عما تمسكوا
به اولا في المقام الثاني فهو ان يمنع كون تعقل الوجود تابعا لتعقل شيء
اخر فلا يستقيم مع قولنا الوجود اول الاوائل في التصورات الا الاصرار على
هذا المنع لانا لو جعلنا تعقله تبعا لتعقل غيره لكان تعقل ذلك الغير سابقا
على تعقله فلا يكون تعقله اول الاوائل واما اذا لم ندع ذلك وقنعنا بمجرد ان
تصوره اولي امكننا ان نسلم ذلك ثم اما ان نقول بان تعقل الوجود تابع
لتعقل ماهية ما لا لتعقل ماهية مخصوصة وتعقل ماهية ما ايضا اولي التصور
ولكن في ذلك نشكل من جهة ان كونه ماهية ما ايضا من العوارض التي لا تستقل
بالمعقولية فيعود الاشكال فيه بعينه واما ان نقول بان تعقل الوجود
يستدعي تعقل ماهيات مخصوصة وندعي ان تعقل الماهيات المخصوصة ايضا
اولي وهذا اقرب الى الصواب والجواب عما تمسكوا به ثانيا من وجهين
احدهما ان كون الوجود مشتركا وكونه زائدا وصفان اضافيان
ليس لهما في الخارج وجود والا لكان اما مشاركا لغيره او لا مشاركا وعلى
كل حال مشاركته او لا مشاركته تكون زائدا عليه ويتسلسل واذا لم يكونا
من الامور الوجودية في الخارج لم يكن الماهية مستقلة باقتضائهما فاندفع
الاشكال وثانيهما انا نلتزم ان العلم بكون الوجود مشتركا بين الماهيات
وزائدا عليها اولي وان الذي يذكره المصنفون في البراهين يجري
مجرى التنبيهات والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان احدا لم يحاول

وهذا هو الجواب عن القول بان الوجود بسيط فان الوجود وجود والبسيط والتركيب عارضان له ...

توقيف حصول الشيء وثبوته ولكنهم لما اعتقدوا ان الوجود هو علة حصول الشيء لا نفس حصوله لا جرم جاز لو لا توقيف تلك العلة ولا شك انها لو كانت ثابتة لكانت محتاجة الى التوقيف والجواب عما تمسكوا به رابعا فهو ان قولهم الاخص لما كان اولى بالوجود الخارجي واعرف عند الطبيعة في الاعم وجب ان يكون في الذهن ايضا كذلك دعوى عرية عن البرهان بل الصحيح ان الاعم اولى بالوجود الذهني فانا لما بينا ان الشيء كلما كان اعم كانت شركته ومعاندته اقل فكان اولى بالوجود واما في الوجود الخارجي فكلما كان اخص كان اولى بالوجود لاستحالة حصول الكلي في الاعيان فظهر الفرق بين الصورتين **الفصل الثاني في ان الوجود مشترك** فيشبه ان يكون ذلك من قبيل الاوليات وبيانه انا اذا نسبنا موجودا الى معدوم لم نعقل بينهما مشاركة ومقاربة في التحقق والثبوت فاذا نسبنا موجودا الى موجود فاما ان يكون بينهما من المشاركة والمقاربة ما ليس بين الموجود والمعدوم واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن كان حال الموجود مع الموجود في عدم المشابهة كحال الموجود مع المعدوم وصريح العقل حاكم بفساد ذلك وان كان بين الموجود بين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم ففي ذلك اعتراف بان اصل الوجود مشترك فان قيل المعدوم نفي محض فكيف يكون بينه وبين الموجود مشابهة واما الموجودات فهي وان اختلفت في وجوداتها لكنها كيف ما كانت فهي موجودة فنقول اذا لم يكن وجوداتها مشاركة في المفهوم بل كانت متباينة في الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المشابهة اللهم الا ان يقال الوجودات وان اختلفت في انفسها لكنها متحدة في الاسم فبينهما مشاركة في هذا الوجه فنقول لو قدرنا ان الواضع وضع لطائفة من الموجودات وطائفة من المعدومات اسما واحدا ولم يضع لكل الموجودات اسما واحدا وجب ان يكون المقاربة بين تلك الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم وصريح العقل حاكم ببطلان ذلك فهذه الحجة غير مقنعة لمجادل المتعنت ولكنها حجة المنصف قاطعة ثم انا نذكر بعد ذلك عدة من البراهين فالاول انا اذا عرفنا ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر عرفنا حينئذ انه لا بد للعالم من مؤثر وتيقنا وجوده ثم ترددنا بعد ذلك في انه واجب او ممكن وبتقدير كونه ممكنا فهو جوهر او عرض وبتقدير ان يكون جوهرا فهو متحيز او غير متحيز ثم عرفنا

ترددنا في هذه الخصوصيات مع جزمنا بالمعنى الاول واما لو اعتقد معتقد ان ذلك المؤثر شيء ممكن الوجود ثم تبين له بعد ذلك ان ذلك المؤثر يجب ان يكون واجبا فانه لا بد وان يزول عنه اعتقاد كونه ممكنا ولولا ان الوجود امر مشترك بين هذه الخصوصيات والا لتغير عند تغير اعتقاد خصوصياتها كما تغير اعتقاد كونه ممكنا عند حصول اعتقاد كونه واجبا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الوجود مشترك الثاني ان الوجود اولي التصور ولو لم يكن مشتركا لم يكن كذلك لان وجود كل شيء اذا عين حقيقته وتلك الحقيقة غير اولية التصور فالوجود كيف يكون اولي التصور الثالث ان المقابل للاوجود هو الوجود واعرف التصديقات انه لا واسطة بين هذين الطرفين ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن المقابل للاوجود امرا واحدا بل امورا كثيرة فلا يكون التقسيم منحصرا بين الطرفين الرابع هو انه يمكننا ان نقسم الموجود الى الواجب والممكن والتقسيم يستدعي موردا مشتركا وذلك ليس هو اللفظ فانا لو قدرنا عدم الوضع اصلا لا يمكن ان يكون خصوصية كونه واجبا او ممكنا مشتركا فيها لان خصوصية كل واحد منهما غير مشترك فيه بينه وبين مقابله والا لكان هو مقابله فاذن المورد شيء مشترك غير خصوصية كل واحد منهما فان قيل على تأويل الحجتين سؤال ان الاثبات في كل حقيقة يقابله نفيها وليس بين ثبوتها ونفيها واسطة لكن ثبوتها ليس امرا زائدا على خصوصيتها بل ثبوتها هو نفس حقيقتها المعينة فعلى هذا بما تقرر في العقل من انه لا واسطة بين النفي والاثبات اي لا واسطة بين تحقق الحقيقة وبين لا تحققها فان ادعيتم ان ههنا ثبوتا عاما مشتركا بين الموجودات وهو المقابل للنفي العام فههنا هو المصادرة على المطلوب الاول وهذا هو الاعتراض على الحجة الرابعة لانا نقول مورد التقسيم بالوجوب والامكان حقيقة كل واحد من الماهيات فاذا قلنا الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا فكانا قلنا السواد اما ان يكون في سواديته واجبا او لا يكون وكذلك القول في البياض وغيرهما فعلى هذا يكون مورد التقسيم حقيقة كل واحد من الماهيات لا ان يكون هناك وجود مشترك والمعارضة بنفس الوجود فانا اذا قلنا الامر اما ان يكون ثابتا واما ان لا يكون فالوجود ان لم يدخل في طرف الثابت دخل في طرف اللاثابت وحينئذ لا يكون الوجود زائدا وان دخل في طرف الثابت ولا شك انه مغاير للماهية الثابتة فيكون الوجود مشاركا للماهية

الموجودة في اصل الثابتية ومتمايزة عنها في خصوصيته كون الوجود وجودا
فيكون للوجود وجود آخر ويتسلسل وهذا بعينه متوجه على الحجة الرابعة
لانا يمكننا ان نقسم الثابت الى الموجود والى المعدوم والماهية الموجودة فيكون
الثابتية مشتركة بين الموجود وغيره فيلزم المحال **الجواب عن الاول**
من وجهين احدهما ان سلب السواد لا يخالف سلب البياض والا
لكانت السلوب في انفسها متخصصة فتكون السلوب امورا ثبوتية
وهو محال واذا كانت السلوب باسرها مشتركة فالمقابل لها اذ لو كانت
خصوصيات الماهيات لزم ان لا يكون المقابل للسلب امرا واحدا بل
امورا كثيرة ويبطل الحصر وان لم يكن المقابل لخصوصيات الماهيات بل امرا مشتركا
فهو المطلوب ثم انما تستعمل القضية القائلة بان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات لنفي
الحكم عن احد طرفيه بالبرهان ولو كان قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات
معناه ان السواد مثلا لا يخلو عن ان يكون سوادا او لا يكون لكانت حقيقة الحكم
وباطلية الباطل من الطرفين معلوما بالبديهة فانا بالضرورة نعلم ان الحكم بان
السواد سواد والباطل ان السواد ليس بسواد فبطل ما قالوه واما المعارضة
فالجواب عنها ان الوجود وان كان مشتركا بين الماهيات الموجودة في اصل
الثبوت ولكن يمتاز عنها بقيد سلبي وهو انه لا مفهوم له سوى الوجود والكثرة
انما يلزم اذا حصل الاشتراك في قيد ثبوتي والامتياز في قيد اخر مخصص شيء الماهيات
المشاركة في الوجود المتباينة بالحقائق وههنا الاشتراك في اصل الثبوت
والامتياز في قيد سلبي فلا يلزم التسلسل قال عادوا وقالوا الماهيات
في انفسها اما ثبوت والا لكانت غير ثابتة واذا كانت ثابتة كانت مشاركة
للثبوت في الثابتية وممتازة عنها بحقايقها فيلزم التسلسل فنقول الماهية اذا جردت
عن الثبوت لم يكن لها ثبوت اخر ولا يلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها
فان الماهية من حيث هي هي لا ثابتة ولا لا ثابتة على ان يكون الثبوت واللاثبوت
داخلين في مفهومها واذا كانت لا تنفك منهما فالماهية المجردة عن الثبوت
ليس لها ثبوت اخر فان السواد من حيث انه سواد ليس الا السواد ولا يوصف
بانه ثابت او لا ثابت لان كل ذلك مفهومات زائدة على كونه سوادا
وتمام تقرير ذلك سيأتي في باب الماهية **الحجة الخامسة** لو لم يكن الوجود
مشتركا لم يكن التقسيم بالوجوب والامكان موجبا لامتياز الواجب عن الممكن
فانه اذا كان مفهوم الوجود مختلفا جاز ان يكون شيء واحد بحيث يكون الوجود مع
مفهومه واجبا له وبالاخر ممكنا فيكون الشيء الواحد ممكنا وواجبا فلا يكون
هذا التقسيم موجبا للتمييز لان نسبة المفهوم الواحد الى الشيء الواحد

متحققة ظ

فانا اذا كان المفهوم واحدا كان موجبا للتمييز

لا يكون

لا يكون بالوجوب والامكان معا فان قيل هذه الحجة مصادرة على المطلوب لان من زعم ان
الوجود ليس بمشترك زعم ان وجود كل شيء حقيقته المخصوصة واذا استحال ان يكون
الحقيقة الواحدة حقيقتين استحال ان يكون للشيء وجودان فهذه الحجة انما تستقيم
اذا ثبت كون الوجود زائدا على الماهية وهو نفس المطلوب فنقول اما ان هذه
الحجة تبتنى على كون الوجود زائدا فلا شك فيه ولكن يحتمل ان نسلم ذلك وننازع
في كون الوجود مشتركا فهذه الحجة تصلح لاثبات كونه مشتركا بعد فرض كونه زائدا
الحجة السادسة من قال الوجود غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا من حيث لا يشعر به
فان حكمه بانه غير مشترك غير مقتصر على وجود واحد بل على كل وجود فلو كان مفهوم الوجود
مختلفا لكان يحتاج الى ان يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك
وليس كذلك فانه يعترف بان حجته تدل على ان الوجود غير مشترك يتناول كل
وجود فاذا الوجود مشترك **الفصل الثالث** في ان الوجود زائد على ماهيات
الممكنات **اعلم** ان وجود الممكنات اما ان يكون نفس ماهياتها او لا يكون
فان لم يكن فاما ان يكون داخلا في ماهياتها او لا يكون فالاحتمالات لا تزيد
على هذه الثلثة **أ** ان يكون وجودها عين ماهياتها **ب** ان يكون وجودها
جزءا من ماهياتها **ج** ان يكون وجودها خارجا عن ماهياتها والحجة على الثالث
وذلك يحصل بابطال القسمين الاولين واعلم ان كل ما يدل على ان الوجود
خارج عن الماهية فهو دليل على ان الوجود غير الماهية اما ليس كلما دل على انه
غير الماهية فانه يدل على انه خارج لان جزء الشيء مغاير له مع انه غير خارج عن الماهية
وذلك من وجوه اربعة **الاول** ان الوجود مشترك فيه بين الماهيات ولا شيء
من خصوصية شيء من الماهيات التي هي اخص من الوجود بمشترك فيه بين الماهيات
التي هي اخص منه فالوجود مغاير للماهيات **ب** لو كان الوجود نفس الماهيات
لكان قولنا القائم الجوهر موجود مثل قولنا الجوهر جوهر وباطل لا يكون الحمل والوضع
ههنا الا في اللفظ ولما لم يكن كذلك علمنا ان الوجود مغاير للجوهرية فان قيل
اذا قلنا الجوهر موجود افادنا ان المتصور في العقل متحصل في الخارج وذلك
لا يقتضي ان يكون كونه متحصلا في الخارج زائدا عليه بل يقتضي كونه متحصلا
في الخارج ممتازا عن كونه متصورا في الذهن ثم هو معارض بامرين الاول
انه اذا قيل واجب الوجود كان جزءا من الكلام واذا قيل واجب الوجود موجود
كان مفيدا مع ان الحكماء ينكرون ان يكون وجود واجب الوجود زائدا
عليه **ج** ان قولنا الليث اسد مفيد وقولنا الليث ليث غير مفيد مع انه
لا يجب ان يكون الجنس كل اسم صفة فكذلك ههنا فنقول اما الاول فغير قادح في
المطلوب لانا لا ندعي ان الوجود امر زائد على كونه متحصلا في الخارج بل ندعي

تتم ظ

على نهج

غير خارج عنه فلذا ذكر في بعضها الفصل ما يدل على ان الوجود غير صح

موجود ه

ان تحصل في الخارج زائدا على مفهوم خصوصيته وانتم قد ساعدتم على ذلك واما حال المقام
الاول فان غنى الموجب للوجود والمستغني عن السبب في هذا المفهوم امر سلبي بحسب
يكون الوجود مغايرا له في هويته الثبوتية مغايرة للوصف السلبي الاعتباري اي كون المعنى
موجب الوجود الذي يستغني عن السبب تحقيقه لا يستلزم التحقق في الوضع بل ينزل منزلة
قول القائل الموجود الذي تعب موجود ومعلوم انه لا فائدة فيه واما الثانية فحاصلها
فلها ان الالفاظ المترادفة انما يصح حملها بعد الوضع اللغوي فلو قدرنا عدمه
لم يصح واما قولنا الموجود موجود فهذا الحمل والوضع ثابت وان لم يوجد شيء من اللغات
وكذلك اذا برهنا على ان المثلث موجود لم يكن بحثنا عن اللفظ بل عن المعنى
٣ ان الوجود غني عن التعريف والماهية غير غنية عن التعريف في خصوصياتها فالوجود
غير الماهية ٤ ان الوجود مقابل للعدم ومقابل للقسمة بالوجوب والامكان
وخصوصيات الماهيات غير قابلة لهذه الاحكام فالوجود مغاير للخصوصيات

الفصل الرابع

اعلم ان البراهين التي يمكن ذكرها في هذا المطلوب منها ما يبتني على
كون الوجود مشتركا ومنها ما لا يبتني على ذلك فلنذكر اولا ما لا يبتني عليه وهو
من وجوه آ انه يصح منا ان نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك غير
المعلوم ولا داخل فيه فان قيل هب ان الماهية لما امكن تعقلها عند عدمها
في الخارج وجب ان تكون مغايرة للوجود الخارجي لكن يستحيل ان نعقل
الماهية عند عدمها في الذهن فكيف يلزم من هذه الحجة ان يكون الوجود
الذهني زائدا على حقيقة المعقول لانه يمكننا ان نعقل الماهية عند ما نشك
في انه هل لذلك المعقول وجود في الذهن ام لا ولذلك فان كثيرا من الناس
يزعمون ان التعقل عبارة عن تعلق القوة العاقلة بالمعقول من غير ان يكون
للمعقول صورة في الذهن الى ان ثبت بالبرهان ذلك فثبت ان الماهية قد
تعقل عند ما نشك في وجودها الذهني فاستمر البرهان فيه فالحاصل ان الوجود
الذهني وان كان لازما للشعور لكنه غير لازم في الشعور والظن فان الماهية
التي توجد في الاعيان ولا تكون معقولة لنا تكون حقيقتها حاصلة ووجودها الذهني
غير حاصل وكذلك يتجه المطلوب فانه يتبين بذلك تغايرهما بالوجود فانا نتصور
حقيقته ونشك في تحققه في الاعيان فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر فنقول
الشك في الشيء على ضربين تارة يكون ذلك شكا في ثبوت امر له وتارة يكون
شكا في ثبوته للاخر وهذا الشك في الوجود ليس شكا في ثبوت وجود اخر له فان الوجود
يمتنع وصفه بالوجود والعدم اما الوجود فلان الوجود لو اتصف بوجود اخر لافترض هناك
امور ثلثة احدها الماهية وهي قابلة غير مقبولة و٢ الوجود الاول وهو مقبول للماهية
وقابل للوجود الاخير و٣ الوجود الاخير ولا بد من اثبات هذه المراتب الثلثة

بحيث

بحيث لا يكون بينها شيء اخر سواء تسلسل او لم يتسلسل اذ لو لم يوجد فيها
هذه متلاقية لم يكن شيء منها موصوفا بالاخر فنقول مقبولية الوجود الاول للماهية اما
ان يتوقف على الوجود الثاني او لا يتوقف فان لم يتوقف امكن ان يبقى الوجود الاول
مقبولا للماهية عند عدم الوجود الثاني فيكون وجود الوجود بعد عدمه والماهية موجودة
هذا خلف وان توقف فهو محال في نفسه وبتقدير تسليمه يفيد المطلوب اما وجه استحالته فلا بد
الاول فلان الوجود الاول والثاني متماثلان في الحقيقة وليس لان يكون
احدهما حالا في الاخر اولى من العكس فيؤدي الى حلول كل واحد منهما في الاخر
والى حلولهما في الماهية والى اجتماع المثلين المتماثلين والى كون الشيء الواحد موجودا
مرتين والى كون الموجودات الكثيرة موجودا واحدا والى كون الواحد حالا في
محلين وكل ذلك محال واما ثانيا فلانهما لما تساويا في الماهية والوجود الثاني يفيد الوجود
الاول استعدادا للحلول في الماهية فوجب ان يكون الوجود الاول مفيدا لنفسه
هذا الاستعداد لان الاشياء المتفقة في النوع متساوية في الاحكام واما بتقدير
التسليم فلان كون الوجود عارضا للماهية لازم من لوازم الوجود وهذا اللازم يعقل
بالوجود الخارجي فاذن يستحيل انفكاك الوجود الاول عن الوجود الثاني لكنه مع الوجود الثاني
غير قابل للعدم فلم يكن ممكن الوجود والعدم فظهر ان الوجود يمتنع وصفه بالوجود
والعدم فاذن الشك في ان الوجود هل هو ثابت ليس شكا في ثبوت وجود اخر له
بل هو شك في انه هل هو ثابت للماهية ام لا وذلك يقتضي ان يكون مغايرا للامر الاخر
الذي هو ثابت له وهو الذي تمسكنا به ابتداء في اثبات هذا المطلوب واما الشك
في الماهيات فلا يمكن ان يكون شكا في ثبوتها لشيء اخر لانا نفرض الكلام في ماهية
قائمة بنفسها حتى لا يتقدح هذا الاحتمال وبتقدير تسليمه فلم يحصل الغرض ايضا لان
الشك في ثبوت الماهية للوجود يقتضي مغايرتها للوجود والحجة الثانية الشيء الممكن من
حيث هو موجود غير قابل للعدم وما لا يقبل العدم لا يكون موصوفا بامكان الوجود
والعدم وهو ايضا حال كونه معدوما بشرط كونه معدوما غير قابل للوجود فاذن الذات
بشرط الوجود او العدم يستحيل ان يعرض لها الامكان والذات معروضة بالامكان
فاذن للذات اعتبار مغاير للوجود والعدم ويكون ذلك الاعتبار معروضا لهاتين
الحالتين فيكون الامكان عارضا له بالنسبة الى الوجود والعدم فان قيل هذا انما يلزم
اذا سلمنا لكم ان الامكان متحقق للشيء حال وجوده بالنسبة الى وجوده ونحن لا نقول
به بل نقول الامكان حال وجوده بالنسبة الى الزمان المستقبل فنقول الحادث لا بد
وان يكون ممكنا فلا يخلو اما ان يكون الامكان متحققا حال وجوده بالنسبة الى تلك الحالة
او يقال انه قبل وجوده كان ممكنا بالنظر الى المستقبل فان كان ١ فقد سلمتم ان الامكان
قد تحقق بالنسبة الى الوجود الحالي وفيه حصول المطلوب وان كان ٢ فقبل حصول

[illegible]

الوجود وكان محكوماً عليه بالامكان **الحجة الثالثة** الوجود مغاير والماهية غير مغايرة فالوجود غير
الماهية وتحقيق الحق في ان الماهية مغايرة او غير مغايرة سيأتي **الحجة الرابعة** الفصل لا يكون
علة لماهية الجنس الا في تحصيلها وهو سبب لوجود حصة النوع منه ليتميز عن الحصة
التي هي غير متقومة بطبيعة النوع فالوجود غير الماهية **الحجة الخامسة** العلة متقدمة على المعلول
في الوجود وغير متقدمة عليه في الماهية فالوجود مغاير للماهية وتحقيق الحق فيه سيأتي فاما
الادلة الدالة على ان الوجود بعد ان ثبت انه مشترك بين الماهيات لا يجوز ان يكون
جنساً لها فهي ستة الاول لو كان الوجود جنساً لكانت الانواع المختلفة الداخلة
فيه انما يمتاز بعضها عن البعض بفصول مقومة ضرورة كون جهة الاشتراك مغايرة لجهة
الامتياز ومابه الامتياز لابد وان يكون موجودا اذ ان ما ليس بموجود لا يميز فيكون موجودا
غير موجود فاذن الفصل يكون مشاركا للنوع في ماهية الجنس فيستدعي فصلا آخر والكلام
فيه كالكلام في الاول فيحتاج كل فصل الى فصل لا الى غاية ٢ ان الفصل خارج عن ماهية
الجنس والا لم يكن مقسما له وعلة لوجوده والا فلا يكون بينه وبين العوارض فرق فلو كان الوجود
جنسا لكان للانواع فصول ولكانت تلك الفصول اسبابا لوجود الجنس فيكون
للوجود وجود آخر وهو محال ٣ لو كان الوجود جنسا لكان امتياز الواجب عن الممكن
بفصل فيكون الواجب مركبا من الجنس والفصل فيكون الواجب متعلقا بجزئيه فيكون لولا
الجزءان لم يكن الواجب موجودا فيكون الواجب لذاته ليس بواجب لذاته هذا خلف
٤ الوجود مقول على ما تحته لا بالتساوي اذ الواجب اولى بالوجود من الممكن [stain] وبعض
من الممكنات اولى بالوجود من العرض وكل ما كان مقولا على ما تحته لا بالتساوي لم يكن
جنسا لما تحته اذ يمتنع التفاوت في الماهية ومقوماتها ٥ الوجود في نفسه ان
كان مستقلا بذاته وهو محمول على العرض وما كان جزؤه جوهرا فهو جوهر فيجب ان يكون
العرض جوهرا هذا خلف وان كان غير مستقل بذاته وهو محمول على الجوهر وما
كان متقوما بالعرض كان عرضا فالجوهر عرض هذا خلف ٦ واما المنكرون لكون الوجود
زائدا احتجوا بامور ثلثة اولها لو كان الوجود زائدا على الماهية لصح ان نعقل الماهية
حاصلة متحققة مع الذهول عن وجودها او نعقل وجودها مع الذهول عنها فان من
المستحيل ان يتوقف كل واحد منهما على صاحبه لكن التالي محال فالمقدم مثله وثانيها
لو كان الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد اما ان يكون ثابتا او لا يكون
فان لم يكن ثابتا فهو ليس بزائد وان كان ثابتا كان ثبوته زائدا عليه فيؤدي الى
التسلسل وثالثها لو كان الوجود صفة زائدة على الذوات لكانت الذوات
قابلة لها وهذا القبول ليس بحسب الفرض في العقل فقط فان اتصاف الماهية بالوجود
امر متحقق في نفسه لكن كل ما كان قابلا للصفة فلا بد وان يكون له تعين وتحصل

حتى

[illegible]

حتى يقبل غيره فان ثبوت غيره له فرع على ثبوته في نفسه وذلك التحصل هو الوجود فيلزم
كون الذات موجودة قبل اتصافها بالوجود هذا خلف **والجواب** عما تمسكوا به
اولا من وجهين احدهما انه لا يلزم من كون الوجود مغايرا للماهية صحة ان نعقل
احدهما مع الذهول عن الآخر فان حصول الجسم في الحيز زائد على ذاته مع انه لا
يعقل الواحد منهما الا مع الآخر والمتضايفان كل واحد من المتضايفين لا يعقل
من حيث هو مضاف الا اذا عقل المضاف الآخر وثانيهما ٢ ان ذلك مغالطة لان الوجود
ليس الا كون الماهية حاصلة في الخارج فقد اندرج في ذلك تعقل الوجود فكيف
يلزم جواز تعقل ذلك مع الذهول عن الوجود بل ربما يتوجه ان في هذا الكلام
على من يجعل [stain] الوجود علة لتحصل الماهية فاما ان يتوجه لزومه على من يجعل
نفس التحصل في الخارج هو الوجود فهو بعيد والجواب عما تمسكوا به ثانيا
ان نقول الثابت ينقسم الى ما لا مفهوم له وراء كونه ثابتا والى ما له مفهوم
آخر وراء كونه ثابتا فان كان له مفهوم وراء كونه ثابتا فحينئذ كان الثبوت زائدا
عليه وان لم يكن له مفهوم وراء الثبوت لم يجب ان يكون الثبوت زائدا عليه فان
قالوا الوجود يمكن ان يتصور ونشك في انه هل هو ثابت في الاعيان ام لا
فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر فالجواب عنه على ما سبق في الاستقصاء
والجواب عما تمسكوا به ثالثا انه من الجائز ان يكون تعين حقيقته كافيا في صحة هذه
القابلية وسيأتي تحقيق ذلك في الفصل الذي يليه

الفصل الخامس

في ان الوجود واجب الوجود هل هو زائد عليه ام لا اعلم ان المذاهب الممكنة في
وجود واجب الوجود لا تزيد على هذه الاحتمالات الثلاثة فان وجوده لا يخلو
اما ان يكون هو ووجود الممكنات في مفهوم كونه موجودا او لا يكون فان لم يكن
كان قول الوجود عليهما باشتراك الاسم وان اتحد المفهوم في الموضعين فلا يخلو اما ان يكون
ذلك المفهوم مقارنا لماهية اخرى في حق واجب الوجود او لا يكون مقارنا لماهية
اخرى بل يكون موجودا قائما بنفسه فظهر بهذا التقسيم ان الاحتمالات في هذا الباب
لا تزيد على هذه الثلاثة احدها ان يقول الوجود مقول على الواجب والممكن باشتراك
الاسم وثانيها ان يقول الوجود غير مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع ذلك غير مقارن
في حق الواجب لحقيقته وماهيته وثالثها ان يقول الوجود غير مقول عليهما باشتراك
الاسم وهو مع ذلك مقارن لماهية غيره فاما الاحتمال الاول وهو ان يكون الوجود
مقولا عليهما باشتراك الاسم فقد ابطلناه واما الاحتمال الثاني وهو ان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن في مفهوم كونه موجودا وهو مع ذلك غير مقارن
لماهية وهو مذهب الجمهور من الحكماء وهو عندنا باطل واذا بطل هذان
الاحتمالان لم يبق الا الثالث والذي يدل على بطلان هذا الاحتمال وجوه اربعة

فاذا اعقلنا الماهية موصوفة في الخارج [illegible]

الثالث

ضعيف [illegible]

[illegible]

او هو ان مفهوم الوجود من حيث انه وجود مغاير لمفهوم كونه مقارنا للماهية او غير مقارن لها ولكنه مع ذلك لا يخلو عن المجردية واللامجردية معا فلا يخلو اما ان يكون لكونه وجودا يقتضي احد هذين القيدين او لا يقتضي شيئا فان اقتضى احد هذين
القيدين فاما ان يقتضي التجرد عن الماهية فكل وجود واجب فيكون غير مقارن
للماهية فوجود الممكنات غير عارض لماهياتها هذا خلف وان اقتضى العروض للماهية
وجب ان يكون كل وجود عارضا للماهية فوجود واجب الوجود ايضا عارض لماهيته
وقيل انه ليس كذلك هذا خلف واما ان قيل ان الوجود لا يقتضي لا العروض
ولا اللاعروض فلا يصير عارضا تارة ولا لا عارضا اخرى الا لسبب منفصل من
خارج فلا يصير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية الا لسبب فلا يكون واجب الوجود
بذاته بل لسبب من خارج هذا خلف وهذا الكلام قد بلغ في القوة والمتانة بحيث ٩
لا يمكن ~~توجيه الاشكال عليه~~ ولكني اذكر فصلا ذكره الشيخ في المباحثات والفارابي
في التعليقات ربما يتوهم كونه دافعا لما ذكرناه ثم نبين ان الامر ليس كذلك
قال الوجود الذي هو ماهية الحق هو الواجبية وليست الواجبية وجود الا يمكن ان
يستحيل بل هو الذي يجب وجوده فانه لو كانت الواجبية وجودا لا يمكن ان يستحيل
لم يخل الحق سبحانه وتعالى من ان يكون هو ذلك الوجود بلازمه اي لا يستحيل
فيكون كل وجود بلازمه ذلك او يكون وجوده من نوع ذلك الوجود وما قرن به فيكون
مركبا لماهية فاذن هو الذي يجب وجوده ويكون اذن الواجبية هي ماهيته
فان عني بالوجود ذلك المجرد فلا مشاركة فيه وان عني به ما يقابل العدم ويقع
فيه الشركة فذلك من لوازم واجبيته فيكون ماهية يجب لها الوجود اي هذا الوجود
الذي هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو هكذا من لوازم ماهيته
وكيف لا تقول يجب لها الوجود كما تقول يجب للمثلث مساواة الزوايا لكن ان
ثم لا يكون تلك الماهية مثل الانسانية وغيرها حتى يقال انه يستحيل وجود لازمها الا
بعد وجودها لان اللازم الغير المقوم معلول الماهية وما لم توجد العلة لم يوجد المعلول
ثم كيف يكون مثل الانسانية موجودة حتى يكون علة بذلك الوجود للمعلول الذي هو
الوجود وقال فان هذا انما يستحيل في ماهيات لا وجود لها ولا وجوب الا لازما فاما
الماهية التي هي الواجبية التي معناها انها يجب لها الوجود من ذاتها فهي معنى لا اسم له
ويلزمه الوجود المشترك ويعرف ذلك بلوازمه كالقوى يعرف بلوازمها انه يجب وجودها
بحيث كهوية القوى انها يجب عنها افعالها وليس لقائل ان يقول ان ماهيته يجب لها وجود
حتى يوجد لازمها فيصير علة للوجود فهي وجدت قبل ان وجدت لانه يقال ان
ماهية موجودة لا بوجود يحققها في خارج اذ ليس هي كالانسانية التي هي موجودة
بان لها وجودا خارجا عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس ولا اشارة لها في ذلك

هي

بغى وهو نفس الواجبية وهي معنى بسيط وان كان المعبر عنه بلفظ مركب وان كان
له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حتى يقال يجب له او يوجد له الوجود بالمعنى العام
فيكون ذلك لازما لا يرتفع عنه دائما وهو له في وجوده يعني بكونه موجودا او يحمل انه موجود
في حاله وماهيته فيحتمل سؤال التقسيم هل هو موجود ام لا فنقول بل له وجود
اي بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو بموجود على ان وجوده صفة
لشيء هي فيه ثم بعد هذا لكم موضع التفصيل والتحصيل والبحث الدقيق العميق
الذي نسأل الله تعالى ان يوفقنا لبلوغ الغاية فيه اقول ان هذا الكلام على طوله
لا يشفي العليل فانا بينا ان الاقسام لا تزيد على تلك الثلاثة ولا شك ان الوجود في
الممكنات له مفهوم محصل فالواجبية التي جعلها ماهية الاول سبحانه وتعالى اما ان يكون
مساوية في حقيقته والمفهوم لوجود هذه الممكنات او لا يكون فاما القسم الاول فانه يجب
ان يكون الاول متحدا واحدها اعني احدهما هي الواجبية و ما جعله لازم الواجبية
وثانيها ان لا يكون احدهما بالعارضية اولى من الاخر وثالثها ان الاشكال الذي ذكرنا
بعينه يعود في الوجود الذي يعرض عروضا فانه يقال الوجود ان اقتضى
التجرد عن الماهية فكل وجود كذلك وان اقتضى اللاتجرد فكل وجود كذلك وان لم يقتض
احد القيدين فلا يتصف باحدهما الا لسبب خارجي واما ان حصل بمفهوم الامر
الذي سماه بالواجبية مخالفا لمفهوم الوجود فلا يكون ماهية واجب الوجود هو
الوجود بل امرا مخالفا للوجود فاما ان يقال ان تلك الحقيقة المخالفة هي انها
الوجود وهو موجودية فيكون وقوع لفظ الوجود عليه وعلى غيره باشتراك الاسم
وقد ابطلناه او يقال الوجود الذي شارك وجود الممكنات في المفهوم لازم
لتلك الماهية فيكون حينئذ الوجود لواجب الوجود مقارنا لماهيته
وهذا هو ترك مذهبهم بالكلية واختيار لما ذكرناه او يقال تلك الحقيقة غير موجودة
ولا الوجود لازم لها فيلزم نفي الوجود عن واجب الوجود وتعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل الانصاف ان الذي ذكره الشيخ تصريح منه بان وجوده سبحانه وتعالى
زائد على حقيقته على ما اخترناه

الحجة الثالثة ح ف ونقول في تقرير هذه الحجة ان حقيقة
الوجود هي المجردة ان الجمهور قد اتفقوا على ان حقيقة الاله تعالى غير معلومة
للبشر والبراهين القاطعة قائمة على ذلك فلو كانت حقيقته هي الوجود
بشرط سلبه عن الماهية وجب ان تكون حقيقته معلومة للبشر لان الوجود اولي
التصور والقيد السلبي ايضا معلوم فالوجود والمقيد بالقيد السلبي معلوم وحقيقته
غير معلوم فاذن حقيقته مغايرة للوجود والمقيد بالقيد السلبي

الحجة الرابعة انهم اتفقوا على ان الوجود والعيني نفس الكون في الاعيان لا ما به الكون في الاعيان
والكون في الاعيان امر اضافي غير مستقل بالمعلومية والمحكومية ولا يمكن الحكم عليه

بانه ثابت اولا ثابت بل الحكم بهذه الامور انما ثبتنا و ل الماهية على ما قررناه واذا
كان الوجود كذلك فكيف صار هو بعينه في الاول واجب الوجود وغنيا عن السبب ومستقلا
بنفسه وبالجملة فالغرض الذي يعني في الضعف الى ان لا يمكن تعقل وجوده كيف صار
ذاتا مستقلا بنفسه بحيث يكون مبدأ الاستقلال لكل مستقل هذا انما يعقله كل عاقل
بفساده ومما يقرر ذلك ان الشيخ لما حاول اثبات عرضية الوحدة في ثالثة الالهيات
الشفاء زعم انها ان ثابت وحدة مجردة لم تخل اما ان تكون طبيعة لا ينقسم
وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها انها لا ينقسم او يكون هناك طبيعة اخرى
والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود وذلك الوجود لا ينقسم هذا
كلامه فانه لو كان العقل حاكما بان الوحدة لا يعقل الا محمولة على شيء كذلك
هو حاكم بان الوجود لا يعقل الا محمولا على شيء فان فرق بعض المتعصبين بان الوحدة
امر عدمي فلا يعقل الا اذا نسب الى موضوع ثابت واما الوجود فهو امر ثبوتي فلا
يكون محتاجا الى الموضوع فالجواب ان الشيخ هو نفسه ابطل هذه المقالة
في بعض فصول هذه المقالة بكون الوحدة امرا عدميا فكيف اما نعول على الاحتجاج على
ابطال هذا القسم واما الحكماء فانهم احتجوا على ان وجوده سبحانه [illegible] عين حقيقته
لماهية غيره ان قالوا لو كان وجوده مقارنا لماهية غيره لكان ممكنا لاحتياجه الى ان
يكون محتاجا [illegible] ذلك الوجود متوقفا على تلك الماهية او لا تتوقف فان لم تتوقف
كان ذلك الوجود غنيا عن تلك الماهية فلا يكون عارضا لها فيكون وجودا موجودا لذاته
وبذاته فقط فلا يكون عارضا لتلك الماهية وهذا هو المطلوب وان توقف
تحقق ذلك الوجود على تلك الماهية كان محتاجا الى تلك الماهية وكل ما يحتاج الى غيره
فهو ممكن لذاته فاذن الوجود من حيث هو ممكن وكل ممكن فله سبب فلذلك
الوجود سبب ان كان غير ماهيته وجب الوجود وكان الوجود واجب الوجود معلولة
فلا يكون واجب الوجود [illegible] هذا خلف وان كان سببه تلك الماهية والسبب
متقدم بالوجود على المعلول لزم ان يكون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها
فيكون موجودا قبل ان يكون موجودة وذلك يقتضي ان يكون موجودة مرتين
وايضا يلزم التسلسل وانه فتقدير امكان التسلسل لا يندفع الكلام لانا نقول
تلك الماهية اما ان يقتضي وجودا او لا يقتضي فان اقتضت وجودا لم يكن
بين الماهية وبين ذلك الوجود وجود آخر فيكون العلة غير متقدمة بالوجود على
المعلول وهو محال وان لم يقتض الماهية وجودا كان ذلك حكما بان
ماهية لا تقتضي الوجود وان وجوده انما جاء من شيء آخر وذلك يبطل في الممكنات
وبهذا يعارض ما في الواجبات [illegible] تقرير كلامهم على اصل الوجود والجواب [illegible] ان
هذا يعارض بماهيات الممكنات فانها قابلة للوجود والعقل كما هو حاكم بتقدم

المؤثر على الاثر كذلك يحكم بتقدم القابل على المقبول فان الشيء ما لم يكن متقررا ثابتا لا يثبت
غيره فاما ان نقول بان تعين الماهية في كونها ماهية لا يكفي في قبول الوجود او يكفي في ذلك
فان كان الاول فذلك لزم ان يتوقف قابلية الماهية للوجود على وجود آخر حتى تكون
موجودة قبل ان تكون موجودة ويلزم ما ذكرتموه من المحالات واذا بطل ذلك فحينئذ يتعين
العقول بان وجود الممكنات غير زائد على ماهياتها بل هي نفس ماهياتها فحينئذ يكون
الموجود مقولا على الماهيات الموجودة باشتراك الاسم واما ان كان تعين الماهية في كونها
ماهية يكفي في قابلية الوجود حتى لا يعتبر في تقدم الماهية [illegible] في قابليتها للوجود كونها
موجودة قبل كونها موجودة فلم لا يجوز ان يكفي تعين الماهية في كونها مؤثرة في الوجود
حتى لا يعتبر في تقدمها على الوجود في المؤثرية كونها موجودة قبل كونها موجودة و
بالجملة فاما ان نقول وجود الممكنات نفس حقائقها او نقول انه زائد على حقائقها فان
كان الحق هو الاول لم يكن الوجود مشتركا بين الاشياء واذا جاز ذلك في وجود
الممكنات جاز [illegible] في وجود الباري وارتفع الاشكال اصلا وان جعلنا وجود
الممكنات امرا مشتركا كان وجود [illegible] زائدا على ماهياتها وماهياتها تكون قابلة
لتلك الوجودات ولا بد ان يكون الماهية كافية في هذه القابلية والا لزم
التسلسل واذا كانت كافية في هذه القابلية فليكن كافية في المؤثرية في الوجود
حتى لا يلزم في كون الماهية علة للوجود تقدمها بالوجود على الوجود الجواب انا
نقول اجزاء الماهية علة لقوام الماهية وليس ذلك التقدم تقدما بالوجود والا لكانت
الماهية موصوفة بالوجود عند فرضنا اياها مجردة عن الوجود فان اعتذروا عنه
بان تقدم اجزاء الماهية على الماهية ايضا بالوجود لا [illegible] ان هذا الاعتبار لا يتحقق
الا عند تحقق الوجود بل على معنى ان [illegible] هذا التقدم انما يتحقق عند اعتبار
الوجود وان لم يكن الوجود حاصلا فانا اذا اخذنا الاثنين متقدم على الاربعة
في الوجود فلا نعني به انهما موجودان واحدهما متقدم بوجوده على الآخر
وان كان لا يشك في وجودهما الخارجي شكا في هذا التقدم بل نعني به انهما ماهيتان
متى وجدتا لزم هذا التقدم وهذا الحكم صحيح حال ما لا يكون الواحد منهما موجودا
فكذلك اجزاء الماهية سابقة بالوجود على الماهية على معنى انها متى وجدت الخارجية
الوجود [illegible] قبل كونه للكل هذا غاية ما يمكن ان يتمحل في جانبهم وهو باطل في وجوه
الاول هو ان الماهية مقتضية للامكان سواء جعلناه وصفا عدميا او وجوديا
فاقتضاؤها للامكان يستحيل ان يكون بشرط الوجود والا لزم ان يكون الامكان
متأخرا عن الوجود وذلك محال فاذن اقتضاء الماهية للامكان [illegible] تقدمها عليه لا
بالوجود وذلك هو المقصود [illegible] والرابع كون جزء الماهية [illegible] لو كان موجودا لكان
وجوده سابقا على الوجود وكله هذا حكم حاصل باعتبار الوجود وهو [illegible] عن ذلك

وتلك الجزء يكون فصلا الذي لتلك فيكون اقتضاء تلك الجزء لهذا الوصف لا بشرط الوجود وذلك يوجب
ما قلناه ثم وهو ان الماهية التي نوعها في شخص واحد يكون شخصيتها من لوازم حقيقتها
فلا تخلو اقتضاء تلك الحقيقة لتلك الشخصية اما ان يكون بشرط وجودها بالوجود فيكون وجوده
سابقا على شخصيته فيكون موجودا في الخارج مطلقا غير متعين وهو محال او لا يكون
بشرط الوجود فلا يتقدم الماهية على تلك الشخصية بالوجود وهو المطلوب ثم الماهية اذا تشخصت
فالقابل لتلك الشخصية اما ان يكون نفس الماهية فقط او بشرط التشخص و ثم
يوجب التسلسل فالحق هو الاول فيكون الماهية من حيث هي هي كافية في قبول التشخص
ثم اذا جاز ذلك في التشخص فكونها كافية في المؤثرية في الوجود اولى ثم ان الجنس علة لقوام
النوع ويستحيل الا يكون بهذه العلية لاجل انهما اذا وجدا كان الجنس في الوجود سابقا
على النوع والا لزم الا يكون الجنس جزءا اولا ثم يصير نوعا ولو كان كذلك لكان الفصل
سببا لوجود حصة النوع من الجنس لحصة لا بمجرد الفصل غير مخصصة وذلك محال فثبت
ان هذا التقدم ليس كما هو حال الجنس والنوع اذا وجدا لكان وجود الجنس سابقا
على وجود النوع ثم اذا عرفت ذلك فهذه الوجوه كلها يدل على ان نفس الماهية
من حيث هي هي كاف في الاقتضاء والتاثير واذا جاز ذلك سقطت حجتهم وبطلت
دعواهم فان قالوا اذا كنتم لا تعتبرون وجود الماهية في كونها مؤثرة بل [illegible] كونها
مؤثرة في الوجود عند كونها معدومة وذلك محال فالجواب ان هذا مغالطة
لكنكم [illegible] اعتبار الماهية مغاير لاعتبار وجودها وعدمها ونحن اسندنا الوجود
الى تلك الحقيقة من حيث هي هي لا من حيث انها معدومة والذي يدل على ما قلناه ٥
ان الانسان ثم وهو انهم زعموا ان الماهية اذا اشترط فيها الوجود او العدم لا يعرض لها
الامكان انما يعرض لها من حيث هي هي فكما لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة
الاعتبار في كون الماهية معروضة للامكان ادخال العدم فيه فكذلك لا يلزم في
مسئلتنا ثم ان الماهية قابلة للوجود لا بشرط وجود اخر ثم لا يلزم منه ان يجعلوا
القابل للوجود ماهية معدومة حتى يقال الماهية حال عدمها يكون موصوفة بالوجود
فكذلك ههنا لم يجعل المؤثر في الوجود هو الماهية المعدومة حتى يلزم منه ان يكون
مؤثرة حال كونها معدومة بل [illegible] الماهية فظهر بهذا فساد قولهم ثم اعلم انا قد استخرجنا
لهم شبهة اخرى وهي انه لو كان الوجود زائدا على ماهيته لكان وجوده ممكنا على ما تقرر فحينئذ
وذلك الامكان لا يخلو اما ان يكون ثابتا لنفس الوجود او للماهية بالنسبة الى
الوجود والاول محال لما بيناه ان الوجود يمتنع اتصافه بالوجود والعدم فلا
يعرض له امكان الوجود والعدم ثم واما ثم فانه يقتضي ان يكون نسبة الماهية
الى الوجود بالامكان فيستحيل ان تكون نسبتها اليه بالوجوب ولو كانت الماهية
مؤثرة في الوجود لكانت نسبتها اليه نسبة الوجوب لان نسبة العلة الى

بل الامكان

نفس

ان يكون له

المعلول

الى المعلول ابدا بالوجوب ولما بطل ذلك علمنا ان وجوده غير تابع للماهية ثم
بعكس ذكره من جانبهم انه لو كان وجوده معلول ماهيته وماهيته هي القابلة لذلك
الوجود لزم ان يكون البسيط فاعلا وقابلا وذلك محال والجواب ان
كل ذلك منقوض بلوازم الماهية فان الماهيات مقتضية لها وموصوفة بها
وايضا يبطل على اصولهم لكون الباري عالما بالمعلومات فان العلم عندهم
عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل فاذن تعقله لها يقتضي حصول صورها
في ذاته فهو قابل لتلك الصورة وفاعل لها وعلى انا سنقيم البرهان على انه لا يمتنع
ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا

الفصل السادس

في اثبات الوجود الذهني ومن اثبات ذلك يقتضي تقديم مقدمة وهي ان
المحكوم عليه بصفة وجودية لا بد ان يكون موجودا في نفسه ثم لانه لو ان اثبات
الصفة للشيء معناه حصول الصفة للموصوف وحصول الشيء للشيء فرع
على حصوله في نفسه فان قيل الوجود صفة ثبوتية ولا يستدعي حصوله للماهية
كون الماهية حاصلة في نفسها والا لزم التسلسل وايضا فلان السلب محكوم
عليه بانه مقابل للايجاب وليس للسلب ثبوت في نفسه مع انه موصوف
بكونه مقابلا للايجاب فلئن قلتم السلب له صورة عقلية فله في العقل ثبوت
فنقول لكنه من حيث هو ثابت في العقل لا يقابل الثبوت بل هو قسم منه فهو
من حيث انه مقابل للثبوت يجب ان لا يكون ثابتا وايضا انتم تحكمون على العدم
بانه لا يصح عليه الحكم وذلك مناقضة والجواب عن الاول ما مر وعن ٢ ان الذهن يستحضر
الصورة ويحكم عليها بان تلك الصورة غير مستندة الى الخارج وليس لها في الخارج
ما يطابقها وهذا هو المعنى بتصور السلب ثم يستحضر صورة اخرى ويحكم عليها
بان لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على احدى الصورتين بانها يقابل الاخرى
لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احديهما استندت الى
الخارج والاخرى لم تستند فالمحكوم عليه بهذا التقابل هو الصورة العقلية
الموجودة في الوجه المذكور وهو المعنى بقول الحكماء ان تقابل السلب والايجاب
لا يتحقق الا في العقول والضمائر اما في الخارج فلا ثم واما ٣ فحله انا نستحضر صورة في
الذهن ونحكم عليها بالامتناع لكونها موجودة في الذهن فان ذلك محال بل
بامتناع وجود ما في الخارج وليس المحكوم عليه بهذا الامتناع هو تلك الحقيقة من حيث انها
موجودة في الذهن لان هذا الاختصاص ممتنع فان كل صورة ذهنية سواد كانت
ماخوذة عما له وجود من الاعيان او عما ليس فان ذلك يمتنع حصولها بعينها في الخارج
بل المحكوم عليه حقيقة تلك الصورة الموجودة في الذهن وهذا البحث دقيق لا بد
التامل فيه واما ٤ فحله ما ذكرناه من انا نستحضر ماهية في الذهن مقيدة بقيد العدم

لا بالامتناع له

الخارجي ونحكم عليها انه لا يصح ان يعرض لها شيء من الاحكام الخارجية وهذا هو الجواب عن كل ما يشبه هذه الشكوك ولما فرغنا عن اثبات هذه المقدمة فلنشرع فيما هو المقصود وهو اثبات الوجود الذهني وبرهانه انا اذا تصورنا ماهية وحكمنا عليها بانها ممتازة عن غيرها فلا بد وان يكون لها ثبوت وثبوتها المعتبر في صحة كونها محكوما عليها اما ان يكون هو الوجود الخارجي وهو باطل والا لكان ما لا يكون ثابتا في الخارج غير محكوم عليه وايضا فلانه وان كان في الخارج لكن لا يتوقف صحة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج فعلمنا ان الثبوت المعتبر هو الثبوت في العقل فان قيل المحكوم عليه وان كان معدوما في الخارج الا انه مع ذلك ثابت في الخارج على ما ذهب اليه بعضهم فنقول انا لا نعني بالوجود الا الثبوت ونجوز ان نتصور امرا لا ثبوت له في الخارج اما على التحقيق فلان الثبوت لا يجامع اللاثبوت واما على الطريق الالزامي فلان الممتنعات والمتخيلات غير ثابتة بالاتفاق مع ان التقسيم هيهنا يكون محكوما عليه فقد بطل ما ذهبوا اليه وتمام تحقيق هذا الفصل سيأتي في كتاب العقل والمعقول

الفصل السابع في ان الماهية لا تعرى عن الوجودين برهانه ان كل ماهية يجب ان يكون محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها وكل ما كان محكوما عليه بحكم ثبوتي فلا بد وان يكون ثابتا والصغرى بديهية والكبرى مبرهنة فان قيل السواد قبل دخوله في الوجود هل كان سوادا ام لا فان لم يكن فالسواد انما يصير سوادا عند وجوده وذلك محال لان السواد سواد سواء وجد او لم يوجد وان كان سوادا قبل صيرورته موجودا فتلك الماهية قد عريت عن الوجودين فنقول السواد لا يكون سوادا قبل ان يحصل له احد الوجودين بل يمكنني ان اقدر في ذهني انه كيف يكون قبل الوجود كانه مفروض عند ما يكون في الذهن مجردة عن الذهن لا انه عند التجرد عن الذهن يكون سوادا وليس للحاكم الذهني عليه بالتجرد المحكي ان يعرض التجرد فان قيد التجرد عن الذهن انما يلحقه الذهن بحيث عند ما يكون موصوفا في الذهن كان في الذهن النفس الشيء لا من حيث انه في الذهن او حذف ... في الذهن وان كان كاذبا في هذا الحرف واما عند ما لا يكون في الذهن فانه لا يمكن الاشارة اليه اصلا وما كان كذلك لم يكن له حقيقة وماهية

الفصل الثامن في ان الوجود ليس ما به يكون الشيء ثابتا بل نفس كونه ثابتا والتحقيق في هذا الباب ان يقال نحن لا نعني بالوجود الا حصول الشيء وتحققه وثبوته فمن اثبت امرا اخر وراء ذلك وسماه بالوجود يقال عليه وعلى ما ذكرناه بالاشتراك فيرجع حاصل الكلام الى ان ثبت للذات صفة اخرى وراء الحصول والتحقق فعليه ان يفيد تصورها ثم يقيم الحجة على القدر المدعى به ولئن قال اعني بالوجود صفة تقتضي حصول الشيء في الاعيان فعند ذلك نقول لم لا يجوز ان يكون حصول الشيء في الاعيان معللا بصفة قائمة به نقول ان القائم بتلك الصفة التي هي علة الوجود مسبوق بحصوله في نفسه لان حصول الشيء في نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله في نفسه لزم الدور وهو ان علة الحصول لا بد وان يكون مخالفة لنفس الحصول في الحقيقة والا لم يكن كون احديهما علة للاخر اولى من العكس وتلك العلة لا بد وان يكون لها

حصول

حصول فيكون حصول علة الحصول محتاجا الى علة اخرى ولزم التسلسل ومما احتج به في اول المسألة بان قيل لو كان الوجود هو نفس الكون في الاعيان لزم ان يعلم الماهية ثابتة في الاعيان قبل العلم بثبوت ذلك الزائد وكان ينبغي ان لا يكون علمنا بوجود الامور المحسوسة بديهيا بل كان مستفادا من الحجة حتى يكون الشك في تلك الحجة شكا في ذلك ولما بطل ذلك علمنا ان الوجود ليس الا نفس الكون في الاعيان وهذه الحجة لا تفيد نفي تعليل الحصول بعلة زائدة ومما قيل هيهنا ان الاضافات لها وجود في الاعيان على ما نستدل عليه بعد وهي من حيث انها موجودة في الاعيان معقولة بالقياس الى غيرها فلو كان وجودها امرا مستقلا بنفسه لكان يمتنع ان يكون تلك الاضافات الغير المستقلة في وجودها موجودة ولما بطل التالي بطل المقدم

الفصل التاسع في ان المعدوم ليس بثابت ان قوما ممن عجزت ابصارهم في دقائق الابحاث المتعلقة بالوجود والعدم زعموا ان ما ليس بموجود فاما ان يكون ممتنع الوجود او لا يكون فان كان ممتنع الوجود فهو النفي الصرف وان كان ممكن الوجود فانه يكون عند كونه معدوما ذاتا وزعموا انها موصوفة بصفات ثابتة حالة العدم وتلك الصفات لا موجودة ولا معدومة واحتجوا بان قالوا المعدومات متميزة بعضها عن بعض وكل ما كان كذلك فهو ثابت بيان الصغرى من وجوه ثلثة ا ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز عن غيره فان من يعقل سوادا معدوما ميزه عن البياض المعدوم ٢ ان المريد اذا اراد ايجاد نوع من الموجودات فلا بد وان يكون مراده متميزا عن غيره والا لامتنع ان يكون هو مقصودا دون غيره وهو تعلق القصد بتكوينه وهو غير كاين والا امتنع القصد الى تكوينه فان تكوين الكاين محال ٣ هو ان وجود المقدور متأخر عن تعلق القادرية اذ لولا تحقق نسبة ما بين القادر والمقدور لم يكن حصول ذلك المقدور اولى من حصول غيره وتعلق القادرية يتعلق على امتيازه في نفسه اذ لو لم يكن ممتازا عن غيره لم يمكن التعلق به دون غيره فاذن امتيازه عن غيره سابق على وجوده واما كبرى القياس فظاهرة لان المتميز عن غيره يمتنع ان يكون لا شيئا محضا كما حققناه واحتجوا ايضا بان السواد قبل صيرورته موجودا ان كان ليس بسواد بل انما يصير سوادا حال وجوده لزم ان يكون كونه سوادا لعلة خارجية وذلك محال لان ما بالغير يرتفع عند زوال الغير فيلزم انه لا يبقى السواد سوادا عند انقطاع تعلق ذلك الغير به وهو محال وان كان سوادا قبل وجوده كان السواد المعدوم سوادا ونحن نقول النفي في مقابلة الاثبات فالمعدوم ان كان اعم من المنفي لزم ان لا يكون نقيضا صرفا والا لم يبق الفرق بين الاخص والاعم فاذن هو ثابت وهو مقول على المنفي فيلزم ان يكون الثابت مقولا على المنفي هذا خلف وان كان مساويا

للمنفي او خص منه انتظمت هذه المقدمة وهي ان كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت
انتج فكل معدوم فليس بثابت وايضا فلان ماهية السواد لو كانت ثابتة قبل الوجود
فاما ان يكون النوع في شخص واحد او لا يكون فان كان فذلك الاتحاد ان كان مستحقا لماهية
لما هي هي وجب ان لا يجوز ان يزول عند الوجود وان كان مستحقا لسبب خارجي فحينئذ
يكون في حال العدم موردا للصفات ومحلا للامور المتجددة وذلك محال واما ان كان
للنوع اشخاص كثيرة فتمايز بعضها عن البعض لا يكون بالماهية ولوازمها فانا قد فرضنا الكلام
في النوع الواحد فلذلك لابد وان يكون بسبب المادة وهو محال فيكون الامور المعدومة حالة في
مواد وجودية وذلك محال واعلم ان كل ذلك براهين اوردناها في الموضع البديهي الاولي
الفاسد فانا قد بينا ان الوجود هو نفس تحصل الاعيان فمن جعل هذا الحصول حاصلا لا بحصول
فقد خرج عن غريزة العقل وان عنى بالوجود امرا اخر كان الخلاف في ان الموجودات هل لها
صفة اخرى ام لا وذلك لا يجب كون تلك الذوات موجودة واما ما احتجوا به اولا فمنشأه
الجهل ان للماهية وجودا في الاعيان وقد بيناه ومما يؤكد ذلك ان الممتنعات والصور الخيالية
كصورة زيد وعمرو وفرس معين يمكننا ان نتصورها مع انهم ليساعدونا على انها غير
ثابتة في الخارج وكذلك اذا عقلنا الوجود والعدم فليس للعدم وللوجود ذوات ثبوتية
في العدم ولا يندفع هذه الالزامات المحققة بالمدافعات اللفظية فعلمنا ان هذه الماهيات
المتصورة موجودة في الاذهان وان الامتياز المدرك عائد اليها وان تلك الصورة هي
العلم والمعلوم وهذا ينبهك على ان العقل والمعقول قد يكونان واحدا وان الاخبار
بالحقيقة عن الصورة النفسانية وبالعرض عن الوجود الخارجي فمن اخبر ان القيامة
ستكون فقد ارتسم في نفسه معنى القيامة ومعنى تكون ثم حمل معنى تكون التي في النفس
على معنى القيامة التي في النفس بان هذا المعنى يصح في معنى آخر معقول وهو ما يعقل
في الوقت المستقبل ان يوصف بمعنى ثالث وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس
جميع انواع الخبر واما حديث المقدور والمراد فكل ذلك لان الصورة المعقولة تصير سببا
لحركة القوة الشوقية الباعثة للقوة المحركة الى تكوين تلك الماهية في الخارج واما الحجة الاخرى
فسيأتي جوابنا عنها في باب الماهية **الفصل العاشر** في ان المعدوم لا يعاد ويبرهنه
بثلاثة ١ ان ما عدم لم يبق هوية على ما حققناه وما لا يكون له هوية لا يمكن ان يحكم عليه
بشيء اصلا فاذن يمتنع الحكم عليه بصحة العود ٢ لو صح اعادة المعدوم لصح اعادة
الوقت الذي وقع فيه ابتداؤه فيصح ان يعاد هو في ذلك الوقت بعينه فيكون وقت
الاعادة هو بعينه وقت ابتدائه فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا خلف ٣ اذا
اعيد وحصل معه مثله فهما تساويا في الذات وفي لوازمها فليس ان يحكم على احدهما
بانه هو الذي كان باولى من ان يحكم على الاخر بهذا الحكم فيؤدي الى ان لا يتميز نفس الشيء
عن غيره فان قيل ذلك انما يصح الحكم بانه هو لا غيره لانه هو الذي كان موجودا

ثم عدم

ثم عدم وبعد عدمه هو الذي اعيد بعينه واما مثله فليس كذلك فنقول هذا هو الذي
وقع فيه الاشكال فان الحكم على واحد بانه هو الذي كان وعلى الاخر بانه ليس هو
الذي كان مع تساويهما في الماهية ولوازمها مما هو مستحيل قطعا فحاذر ثم
عن موضع الفرق هو الذي وقع عنه السؤال ثم زعم ما قال الشيخ ان كل من رجع الى
فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة
المعدوم ممتنع قطعا وكما انه قد يتوهم في غير البديهي انه بديهي لاسباب
خارجية فكذلك في البديهي قد يتوهم انه غير بديهي لموانع من خارج **الباب
الثاني في الماهية وفيه فصول الفصل الاول** في تمييز الماهية عن لواحقها
اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة مغايرة لجميع ما عداها من الصفات
لازمة كانت او مفارقة فالفرسية من حيث هي فرسية ليست في نفسها
شيئا الا الفرسية وهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة
على ان يكون كل ذلك داخلا في مفهوم الفرسية بل هي من حيث انها فرسية
ليست الا الفرسية فالواحدية صفة مضمومة الى الفرسية فيكون الفرسية
معها واحدة وايضا فهي من حيث يطابق امورا كثيرة بحدها يكون عامة والفرسية
في نفسها ليست الا الفرسية فيدل عليه ان المفهوم من الفرس ليس هو المفهوم
من الواحد والا امتنع ان يكون الا واحدا ولا المفهوم من الكثرة والا امتنع حملها على
الواحد وكما انها ليست نفس الوحدة والكثرة فليست متضمنة لهما ولا لاحدهما
والا لعاد المحال فاذن هما قيدان خارجان عن الفرسية والمعروض مغاير للعارض
فالفرسية من حيث هي فرسية يكون مغايرة لهما فان سئلنا عن الفرسية
بطرفي النقيض مثل هل الفرسية الف او ليس بالف لم يكن الجواب الا السلب
لا على ان يكون السلب بعد من حيث بل على انه قبل من حيث اي لا نقول الفرس
من حيث هو فرس ليس كذا بل نقول الفرس من حيث هو فرس كذا وان
سئلنا عنه بموجبين لم يخل الماهية عنهما مثل ان يقال هل الفرس واحد
او كثير لم يلزمنا ان نجيب عنهما البتة وبهذا يظهر الفرق بين ما اذا كانت
المسئلة بطرفي النقيض وبين ما اذا كان عن الموجبتين اللتين في قوة النقيضين
وذلك لان الموجب الذي هو لازم السالب معناه انه اذا لم يكن الشيء هو
موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بالموجب الذي يلزم سلب الاول لكن ليس
اذا كان موصوفا به كان هو هو بل الموصوف لا يتم الا بالمغايرة فعلى هذا الفرسية
لا يدخل في مفهومها الوحدية والكثرة وان كان يجب اتصافها باحدهما فاذا
قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية لا تغاير التي في عمرو ولا يلزم منه
ان يقال اذن تلك وهي واحدة بالعدد لانا عنينا بهذا السلب ان تلك

الانسانية من حيث هي انسانية انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج
وايضا فلانه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية هل هي
التي في عمرو فقولنا من حيث هي انسانية فقد اسقط عنها اعتبار كونها في زيد لان
اعتبار الانسانية من حيث هي هي انما يكون اذا لم ينظر الى ما وراها وكونها في زيد
قيد خارج عن مفهومها فوجب ان لا يلتفت اليها فان قيل الفرس من حيث
هو فرس اذا كان موجودا في الشخص فاما ان يكون خاصا به او غير خاص به فان كان
خاصا لم يكن الفرس بما هو فرس هو الموجود فيه بل فرس ما وان كان غير خاص كان
شيء واحد بالعدد موجودا في الكثرة وذلك محال فاذن يمتنع وجود الفرس في الاشخاص
لكنه موجود اذن فيفارقها الجواب منه وجهين آ ان الفرس لو وجد للشخص فيكون فرسا ما
لكن اذا كان الفرس المعين موجودا فالفرس ايضا موجود لان الفرس المعين هو فرس
وشيء فيكون الفرس جزءا منه فاذا كان فرس ما موجودا فالفرس الذي هو جزء من فرس ما
موجود فان اعتبار الفرس بذاته جائز وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته
له بذاته وكونه مع غيره عارض له وبهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الفرس الشخصي
والكلي العقلي تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وهو بهذا الاعتبار لا جنس
ولا نوع ولا واحد ولا كثير بل فرس فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا على ان
ذلك لازم له من خارج وهو في هذه الجهة ليس فرسا ما وان كان يلزمه ان يكون فرسا ما
ب قولهم الفرس الموجود في الاشخاص اما خاص واما عام باطل لانا بينا ان الفرس من حيث
هو فرس لا عام ولا خاص اي هذان غير داخلين فيه واعلم انه صح ان يقال الحيوان
لا بشرط شيء موجود وليس يصح ان يقال الحيوان بشرط لا شيء موجود لانه بهذا الشرط
يكون مجردا والمجرد مما لا وجود له في الخارج فالحيوان بشرط التجرد وجوده ذهني
وبشرط عروض اللواحق الخارجية له وجوده في الخارج والماخوذ بذاته مع قطع النظر
عن التجرد واللحوق المتقدم على الاعتبارين تقدم البسيط على المركب يقال له انه
الامر الالهي وهو الحقيقة والماهية واعلم ان الفرق بين الاعتبارين وهو ان يوخذ
الشيء بشرط لا وبين ان يوخذ لا بشرط انما يظهر في اعتبار لوازم الماهية
فاما في اعتبار نفس الماهية او في اعتبار اجزائها فلا يظهر ذلك الفرق فانك لو اخذت
في الحقيقة قيدا او اخرجت عنها قيدا لتغيرت الحقيقة وصارت حقيقة اخرى فاذن
ما يدل على الحقيقة وحقيقتها فهو ابدا دالة بشرط لا فاما الذي يدل على لوازم
الحقيقة بدلالة الالتزام فهناك تارة يدل بشرط لا وتارة لا بشرط ويختلف
الحكم بهذين الاعتبارين في هذا الموضع **الفصل الثاني** في تقسيم الماهيات اعلم
ان الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي انما يلتئم حقيقتها
من اجتماع عدة امور والبسيط ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف بحقيقة

بسيطة

الفرق بين بشرط لا وبين لا بشرط

كل واحدة منها حقيقة واحدة بلا يلزم المحذور الذي ذكره

بالفعل

بسيطة وان التركب كل حقيقة من اجزاء لا نهاية لها ومع ذلك فلا بد من البسيط
لان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية فان الواحد فيها موجود وذلك
الواحد ان كان مركبا لم يكن واحدا فلا يكون الواحد في تلك الكثرة موجودا وان
لم يكن مركبا فهو البسيط ومثاله ذات الباري تعالى وكذلك ماهيات الاجناس
العالية وطبايع الفصول البسيطة كما سياتي تفصيلها **الفصل الثالث**
في ان البسايط هل تكون مجعولة ام لا المشهور انها غير مجعولة فان السواد
لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو
محال وفيه اشكال لان السواد كما ان له حقيقة فكذلك للوجود حقيقة فان
امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا
مجعولا فاذن حقيقة السواد مجعولة ولا وجوده مجعول فالسواد غير مجعول اصلا
هذا خلف فان قيل المجعول هو ضم الوجود الى السواد فهو ايضا مغالطة لان ذلك
الضم له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة فكل ما يوضع مجعولا فله حقيقة ومع ذلك
يكون بسيطا او يكون متالفا من البسايط فان عقل ان يكون البسيط مجعولا
فليعقل ذلك في سائر الاقسام والحق ان قولنا ان الماهيات غير مجعولة
معناه ما يقال ان الانسان لا واحد ولا كثير وقد عرفت ان المراد منه ان
الواحدية والكثيرية غير داخلين في مفهوم الانسان لان الانسانية مغايرة
عنهما فكذلك ههنا معنى قولنا ان الماهية غير مجعولة ان المجعولية غير داخلة في مفهوم
الانسانية لانك اذا عرفت تنظر الى الانسانية من حيث هي هي لم تجد هناك الا الانسانية
فان نظرت الى مجعوليتها فقد زدت في الانسانية مفهوما وراءها لا يكون ذلك
هو الماهية من حيث هي هي والذي قالوه من انه يلزم منه عدم كون السواد سوادا
عند تقدير عدم علة السواد فهو مغالطة لان العلة اذا لم توجد لا نعقل السواد
يتحقق ويكون مع ذلك غير سواد بل نقول انه لا يتحقق السواد اصلا وذلك لا يلزم
منه محال ولهم ان يتمسكوا بذلك من وجه آخر وهو ان يقولوا المحوج الى السبب
هو الامكان والامكان حالة اضافية والاحوال الاضافية لا تعرض للبسايط
فالمحوج الى السبب لا يعرض للبسايط فالبسايط اذن غير محتاجة الى السبب
فلا يكون مجعولة اصلا والحقيقة انا اذا حكمنا بالامكان فلا بد هناك من محكوم عليه ومن محكوم به
ويستحيل ان يكون المرجع بهما الى شيء واحد لان الشيء لا ينتسب الى نفسه
وبتقدير امكان ذلك لم يكن الانتساب ممكن الزوال فعلمنا بهذا ان الامكان لا يعرض
للماهيات البسيطة اصلا فاستحال احتياجها الى الاسباب والذي يمكن ان
يقال عليه ان هذا يقتضي كون الواجب لنفسه غنيا عن السبب فان التزموا
ذلك وزعموا ان المحتاج الى السبب هو موصوفية الماهية بالوجود فنقول ان تلك الموصوفية

والتركب العقلي لو لزم منه التركب الى البسيط من وجه آخر وهو تعقل الامور غير متناهية في ذهن وهو محال ان تعقل حقيقة واحدة وهو محال لو كان في زمان واحد

لان ما يكون اشد الجعل ...

يعني ...

ان كانت نفس الوجود عاد الالزام وان كانت مغايرة للوجود لا محالة او وجود
لزم ان يكون موصوفية حقيقتها بالوجود وصفا اخر زائدا عليها ولزم التسلسل
والمحال فلانها ان كانت بسيطة وجب ان لا يكون مجعولة وان كانت مركبة كان الكلام
في بسائطها وهيئة تركيبها كالكلام في الماهية والوجود وانتساب احدهما الى الآخر

الفصل الرابع في الفرق بين ما يكون من اجزاء الماهية المركبة وبين ما لا يكون كل حقيقة مركبة
فهي لا محالة متقومة من الامور التي عنها تركبت فيكون آحاد تلك الامور علة لقوام تلك
الحقيقة وستعرف بعد ذلك ان علة العدم عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة
لبطلان تلك الامور لكن الفرق بين الطرفين انه يكفي في عدمها عدم احد تلك
الامور اي ما كان واما في تحققها فلا يكفي احدها بل لا بد من الكل فاذن اجزاء الحقيقة المركبة متقدمة
على الحقيقة في طرفي تحققها وزوالها ولان الصورة العقلية يجب ان يكون مطابقة للامر
الخارجي فاذا كانت الاجزاء متقدمة على تلك الحقيقة لا في نفسها وحقايقها كان من عقلها
لا بد وان تعقل تقدمها على تلك الحقيقة فاذن لا بد وان تعلم اجزاء الماهية المركبة
عليها وايضا فكما يجب تصور تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا لان تلك الحقيقة ليست
الا مجموع تلك الامور وحصول المجموع ممتنع من غير حصول الافراد والعلم بالحقيقة لا يتحقق
الا عند حصولها في الذهن فاذن حصول المجموع في الذهن مسبوق بحصول الاجزاء فيلزم
ان يكون العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة
لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور وهي تاخر تلك الحقيقة في الخارج عن اجزائها وجودا وعدما و
تاخرها في الذهن ايضا عن اجزائها وجودا وعدما هذا اذا عقلت الحقيقة من حيث هي هي
واما اذا عقلت الحقيقة من قبل لوازمها لم يجب ان يكون اجزاؤها معقولة معها فضلا
عن ان يكون تعقلها سابقا على تعقل الحقيقة فانك اذا عقلت النفس من حيث انها
شيء محرك للبدن لم تعقل حقيقة ذلك الشيء فلم يجب ان يكون ذاتياته معلومة لك
فضلا عن ان يتقدم العلم بها على العلم به واذا عقلت الجسم من حيث انه الذي يمكن
فرض الابعاد الثلثة فيه لم تعقل حقيقة ذلك الشيء ولذلك يصح الجهل ببعض
ذاتياته وهو الهيولى فيكون هذه الدقيقة معتبرة ههنا واذا عرفت ذلك
فنقول اجزاء الماهية لكونها متقدمة عليها في الذهن يلزمها لازم ولكونها متقدمة
عليها في الخارج يلزمها لازم آخر فالاول هو كونها بينة الثبوت للماهية لان البين
هو الذي لا ينفك الشيء عنه في الذهن والذي لا ينفك الشيء عنه يكون مع ذلك اقدم
فهو اخص مما لا ينفك عنه الشيء والموصوف بالاخص لا محالة يكون موصوفا بالعام
فالذي يجب تقدم العلم به كيف لا يكون بين الثبوت واما ٢ فهو عدم احتياجها
الى سبب جديد وذلك لان تحقق الماهية اذا كان متاخرا عن تحقق المفردات حتى
متى تحققت تلك الماهية فقد كانت المفردات متحققة اولا فكلما صارت متحققة

استحال

استحال احتياجها في تحققها الى محقق جديد وبالجملة فجزء الحقيقة لما كان سابقا عليها في الخارج
والذهن معا سبقا عقليا كانت لا محالة حاصلة عند تحققها والحاصل يستغني عن تحصيل
جديد فاستغناء حصولها في الذهن عن المحصل الجديد هو المعني بكونها بينة الثبوت
واستغناء حصولها في الخارج عن المحصل الجديد هو المعني باستغنائها عن السبب
فظهر ان الخاصة الاولى تلزم الاجزاء من حيث كونها متقدمة عليها في نفسها وفي الوجودين
والعدمين ثم ان هذه الخاصية يقتضي الخاصية الاخرى وهي الاستغناء عن السبب
الجديد فان اعتبر في الوجود الذهني فهو البين وان اعتبر في الوجود الخارجي
فهو الغني عن السبب فهذه الخاصة اعم من الاولى لان الخاصية الاولى هي الحاصل
على نعت التقدم والثانية [illegible] ومطلق الحصول اعم من الحصول
المتقدم لان معلول الماهية حاصل معها وغير متقدم عليها فاذن الخاصية الثانية
اعم من الاولى ولذلك قيل لا يلزم من كون الموصوف بينة الثبوت للشيء وكونه غنيا
عن السبب كونه ذاتيا له

الفصل الخامس في كيفية اجتماع بسائط الماهية
المركبة ف اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا عن صاحبه والا لم يحصل
من اجتماعها واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة
لاجل انه لا تعلق لاحدهما بالآخر فان قيل اليس ان المعجون يتركب من اجتماع
اجزاء كل واحد منها غني عن الآخر فنقول ليس كذلك بل مجموع تلك
الاجزاء كالجزء الواحد للذات وهو الجزء المادي واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية
التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول فاقول ولا يمكن
ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء محتاجا الى الآخر لاستحالة الدور فاذن الواجب
ان يحتاج بعضها الى البعض لا على سبيل الدور حتى يحصل من اجتماعها حقيقة متحدة
فان قيل هل يكفي في ذلك احتياج احد تلك الاجزاء الى بعض ام احتياج الجزء الآخر
اليه وان لم يكن لشيء منها حاجة الى الآخر فنقول لا لانه لو احتاج الى ما احتاج
اليه الآخر فحينئذ يتم حقيقته به وبما يحتاج اليه الآخر مثلا الحيوان غير متقوم بالضاحك
وان احتاج الى ما يحتاج الضاحك اليه وهو الناطق بل المتقوم هو الناطق فنعم
فاذن لا يمكن ان يكون للحقيقة المركبة وحدة طبيعية الا عند احتياج بعض اجزائها الى البعض

الفصل السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي اعلم ان اجزاء الحقيقة
قد يكون متميزة في الخارج وقد لا يكون مثال الاول الانسان المركب من النفس والبدن فانهما
موجودان كل واحد منهما متميز عن الآخر في الخارج ومثال ٢ السواد فانه مشارك
للبياض في اللونية ومخالف له في كونه قابضا للبصر والبديهة حاكمة بان جهة الاشتراك
مغايرة لجهة الامتياز فاذن السواد في نفسه مركب من جهة الاشتراك وهي اللونية
ومن جهة الامتياز وهي القابضية لا ان هذا التركيب لا يمكن ان يكون حاصلا في الخارج

وورد على هذه القاعدة الكلية المعجون والعسكر بان كل واحد منهما تالف من مفردات من الصور مستغنيات عن الآخر واجيب بان الجزء الصوري وثانيا يحتاج في كل منهما الى الجزء المادي بان المراد الوحدة الحقيقية لا الوحدة الاعتبارية وفي هاتين الصورتين الوحدة

ودفع الدور في هذا المقام ان نقول الاحتياج من جانب واحد او من الجانبين لكن باختلاف الجهة سو

العدم ص

تقدم ص

ذلك ص

وبرهانه ان اللونية المجردة والقابضية المجردة اما ان يكون محسوسة او لا يكون محسوسة
فان لم يكن محسوسة فعند اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة او لا يحدث فان لم يحدث
لم يكن السواد محسوسا هذا خلف وان حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة المحسوسة
معلولة لاجتماع اللونية والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما ولسنا نعني
بالسواد الا نفس تلك الهيئة المحسوسة وقد بينا ان اللونية وتلك القابضية خارجتان
عن تلك الهيئة المحسوسة فاذن يكون اجزاؤه قوام الماهية خارجة عنها وذلك محال واما اذا
كان الجزءان او احدهما محسوسين فلا يخلو من ان يكون ذلك المحسوس حيث السواد او مخالفا
له فان كان مثلا امتنع تقومه به وان كان مخالفا له كان لونا مخصوصا مخالفا للسواد في
خصوصيته فيكون نوعا آخر من اللون المطلق ولا يكون هو اللونية المطلقة لان اللونية المطلقة
اذا كانت محسوسة فما يضاف الفصل اليها اما ان يحدث هيئة اخرى محسوسة او لا يحدث
فان لم يحدث كان المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية هي اللونية المطلقة وطبيعة
الجنس هي طبيعة النوع هذا خلف وان حدثت هناك هيئة اخرى لم يكن احساسنا
بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن ان
يتميز احد جزئي السواد عن الآخر في الوجود الخارجي بل ذلك التميز انما يكون في الذهن
لان الذهن لو حكم ان اللونية من حيث هي لونية مخالفة للقابضية من حيث هي قابضية
في الماهية فتغايرا ولولا ذلك لما امتنع تمييز احدهما عن الآخر في الذهن لان الذهن لو حكم
بالتركيب فيما لا تركيب فيه كان ذلك جهلا فاذن هما متغايران في الحقيقة واما في الوجود
الخارجي فيمتنع تغايرهما في الوجود واما في الوجود الذهني فذلك التغاير حاصل غير ممتنع

الفصل السابع في اصناف المركبات اجزاء الماهية اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة
هي التي يكون البعض اعم من البعض فان كانت متداخلة فاما ان يكون احدهما اعم من الآخر
والآخر اخص منه مطلقا واما ان يكون كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص منه من وجه آخر فان كان
احدهما اعم من الآخر مطلقا فاما ان يكون العام متقوما بالخاص او يكون الخاص متقوما بالعام فان كان
العام متقوما بالخاص فاما ان يكون العام جاريا مجرى الموصوف والخاص جاريا مجرى الصفة واما ان يكون
بالعكس فيجوز ان يكون العام جاريا مجرى الصفة والخاص جاريا مجرى الموصوف فان كان العام متقوما بالخاص
وكان جاريا مجرى الموصوف والخاص فالعام هو الجنس والخاص هو الفصل وذلك مثل الحيوان فانه متقوم بفصوله
مثل الناطق والاعجم وهو الموصوف بتلك الفصول واما اذا كان العام متقوما بالخاص لكنه يكون جاريا
مجرى الصفة والخاص يكون جاريا مجرى الموصوف فذلك لا يكون تركيبا جنسيا وفصليا وهو مثل الوجود
فانه اعم من كل واحد من المقولات العشر وهو متقوم بتلك الماهيات فانه عارض لها والعارض
متقوم بالمعروض ومع ذلك فان التركيب من الوجود والماهية ليس تركيبا جنسيا وفصليا
واما اذا كان الخاص متقوما بالعام فذلك بان يكون الماهية متقومة بنفسها ثم يعرض لها عوارض لا يتوقف
تقوم الماهية عليها بل يتوقف وجودها على الماهية وذلك مثل النوع الاخير المتقوم بما يعرض له من الصفات

والاجناس

والاعراض والفرق بين انقسام الجنس بالفصول وانقسام النوع بالخواص بعد اشتراكهما في
ان العام منهما موصوف والخاص صفة بان الجنس العام متقوم بالخاص وفي النوع الخاص متقوم
بالعام واما الذي يكون كل واحد من الجزئين اعم من الآخر من وجه واخص منه من وجه آخر فهو مثل
اجتماع الحيوان والابيض فان الحيوان تارة يكون ابيض وتارة غير ابيض كما ان الابيض تارة
يكون حيوانا وتارة غير حيوان واما الذي لا يكون بين الجزئين عموم وخصوص فاما ان يكون
تلك الماهية من تركيب الشيء مع علة او معلول له او لا يكون علة له ولا معلولا اما اذا تركب مع علته
فاما ان يتركب مع علته الفاعلية وهو مثل العطاء فانه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل او مع
العلة المادية وهو مثل الافطس اذا جعلناه اسما للانف الذي فيه تقعير او مع العلة الغائية
كالخاتم فانه اسم للحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التجمل بها في الاصبع واما اذا تركب مع
معلوله فهو مثل الخالق والرازق وغير ذلك واما اذا تركب مع ما لا يكون علة له
ولا معلولا له فاما ان يحصل التركيب من امور بعضها عدمية وبعضها وجودية مثل النقطة الاول
فانه موضوع لمجموع امرين احدهما ثبوتي وهو كونه مبدأ لغيره والآخر عدمي وهو انه لا مبدأ
له واما ان يجتمع من امور كلها ثبوتية وهي اما ان يكون كلها امورا حقيقية او يكون كلها
امورا اضافية او يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كانت كلها امورا حقيقية
فاما ان يكون امورا متشابهة وهو كتركب العدد من الآحاد واما ان يكون مختلفة
وهي اما ان يكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة فكتركب الجسم من الهيولى
والصورة وتركب العدالة من العفة والشجاعة والحكمة وتركب الشجاعة من الاقدام
والعقل وان كانت محسوسة فكتركب البلقة من السواد والبياض وان كانت كلها
اضافية فهي مثل الاقرب والابعد فانهما دالان على اضافيات عارضة لاضافات
وان كانت بعضها اضافية وبعضها حقيقية فهو كالسرير فانه مركب من الاجزاء الخشبية
وهي موجودات حقيقية ثم لا يكفي في تكونه حصول تلك الاجزاء بل لا بد من وجود الترتيب
بين تلك الاجزاء فالترتيب احد اجزاء السرير وهو امر نسبي لانه ماهية متعقلة
بنفسها

الفصل الثامن في بيان ما وجد في الاقسام المذكورة من الجواهر والاعراض
اعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك
مثل العقول المفارقة والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر ومخالفة للجسم
والهيولى والصورة وكل ما هي هي داخلين تحت جنس واحد فلا بد ان يتميز كل
واحد من الآخر بفصل فاذن العقل المفارق مركب من الجنس والفصل مع انه لا
يمكن ان يتميز جنسه عن فصله في الوجود الخارجي وكذلك العقول عن النفوس الناطقة
واما ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين فهو ظاهر وهو مثل
الانسان واما ان العرض قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر وهو
الذي بينا ان السواد والبياض وسائر الكيفيات والقوى كذلك واما ان العرض

قد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين فهو كالاشكال مثلا المثلث فانه سطح يحيط
به ثلاثة اضلاع فالسطح جنسه والاضلاع الثلاثة واحاطتها بالسطح فصله وكل واحد
من هذا الجنس والفصل موجود يتميز به في الخارج عن وجود الآخر واما ان المجموع قد يكون
مؤلفا من اجزاء لا يكون البعض جنسا للبعض بل لا يكون شيء منها محمولا على الآخر اما في
العقل فكتركب الجسم من الهيولى والصورة واما في الخارج فكتركب بدن الانسان
من الاعضاء وتركب البيت من السقف والجدار والبناء واما في الاعراض فكما ذكرنا من
تألف العدد من الوحدات وكذلك القول في العدالة والشجاعة وغيرهما وكذلك الخلقة
فانها مركبة من تألف اللون والشكل **الفصل التاسع** في الفرق بين المادة والجنس والصورة
والفصل ولنفرض الكلام في مثال واحد وهو الحيوان فنقول قد عرفت ان الحيوان من
حيث هو حيوان لا بشرط شيء من القيود له اعتبار والحيوان بشرط ان يكون معه قيد
وجودي مثل كونه ناطقا له اعتبار والحيوان بشرط ان يكون معه قيد عدمي
وهو بشرط ان لا يكون معه غيره له اعتبار وهذه الاعتبارات الثلثة متغايرة فان
الاعتبار الاول وهو اعتبار الحيوان من حيث انه حيوان اعم من اعتبار الحيوان بشرط قيد
عدمي او وجودي بل هو مشترك بين الاعتبارين واذا ثبت ذلك فنقول الحيوان
بشرط التجرد عن جميع القيود غير محمول على الانسان لانه لا يصدق على الانسان
كونه حيوانا مجردا عن جميع القيود واللواحق بل الحيوان بشرط التجرد يكون مادة للانسان
ولا يكون محمولا عليه فاما الحيوان لا بشرط شيء اصلا فهو الذي يصح حمله عليه لان الحيوان
سواء قارنه قيد وجودي او قيد عدمي فهو لا يخرج بسبب ذلك عن حيوانيته واعلم ان
الحمل هو يستدعي الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه فاذا قلنا للانسان انه حيوان
فالمغايرة ههنا حاصلة في الماهية لان ماهية الانسان غير ماهية الحيوان والاتحاد حاصل
في الوجود فانه ليس للحيوان موجود والانسان موجود آخر بل الحيوان الموجود هو الانسان
بعينه وههنا فيه نوع غموض فانه كيف يمكن ان يكون لهما معا وجود واحد وتقريره
ان الحيوان لا يوجد الا ويكون قد تقيد اما بقيد الناطقية او اللاناطقية والابيضية او اللاابيضية
فانه يستحيل ان يكون في الوجود حيوانا لا ناطقا ولا لا ناطقا ولا ابيض ولا لا ابيض
ويجب ان يكون تقيده باحد هذين القيدين سابقا على وجوده فانه يستحيل ان يوجد
مطلقا ثم يتقيد بل يتقيد اولا ثم يوجد واذا كان كذلك فالوجود انما يحصل
لذلك المقيد الذي هو مجموع الحيوان مع القيد واذا كان المقيد موجودا واحدا كان
الوجود الواحد وجودا للحيوان وكذلك للمقيد فظهر ان وحدة الوجود كيف يتقوم مع
تعدد الماهية ومتى تقرر ذلك ظهر حقيقة الحمل والوضع وظهر الفرق بين الحيوان المحمول
وبين الحيوان الذي هو مادة وبهذا يظهر الفرق بين الصورة والفصل ايضا وكذلك
القول في سائر المحمولات **الفصل العاشر** في الطريق الى معرفة كون الماهية مركبة من

هس

الجنس والفصل ن اعلم ان الحقيقتين اذا اشتركتا من وجه واختلفتا من وجه
آخر قضى العقل بان جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز ولكن هذا القدر لا
يقتضي كون الماهية مركبة في نفسها فان الاشتراك ان كان في قيد سلبي امكن ان
يكون الامتياز بتمام الماهية فحينئذ لا يلزم كونها مركبة والدليل عليه ان كل مركب
فلا بد وان ينحل الى [illegible] وقوع التركيب فيه وايضا فلو كان الاشتراك في امر ثبوتي و
والامتياز بقيد سلبي لم يلزم وقوع الكثرة لان البسيط يكون مشاركا للمركب في
طبيعته ثم لا يكون تميزه عنه يوجب وقوع الكثرة فيه فمثاله الحيوان وحده
مشارك للانسان في الطبيعة الحيوانية ولكن تميزه عنه فيه بقيد سلبي وهو
ان الحيوان ليس له الا الحيوانية وللانسان امر آخر وراء الحيوانية فالمركب مشارك
للبسيط في طبيعته فاذا اقتضى تميز البسيط عن المركب وقوع الكثرة فيه لزم ان لا يكون
البسيط بسيطا فثبت ان الاشتراك والامتياز ما لم يكونا في وصفين ثبوتيين لم يجب
وقوع الكثرة في الماهية وايضا فالاشتراك والامتياز في الاوصاف الثبوتية لا يقتضيان
كيف ما كانا وقوع التركيب في الماهية فانه من المحتمل ان يقع الاشتراك في وصف ثبوتي
خارجي وحينئذ لا يجب وقوع الكثرة في الماهية مثل الوجود الذي هو مشترك بين
طبايع الاجناس العالية ولا يلزم من اشتراكها فيها وقوع التركيب فيها بل الفصول المقومة
للانواع الداخلة تحت جنس واحد مشتركة في طبيعة ذلك الجنس ولا يلزم من ذلك
حاجتها الى الفصول والا لزم التسلسل وذلك لاجل ان طبايع الاجناس العارضة عن
ماهيات الفصول وايضا فيحتمل ان يكون الاشتراك بتمام الماهية والامتياز بالاوصاف
الثبوتية الخارجة وذلك مثل الاوصاف العارضة لطبايع الانواع الاخيرة فاما اذا
وجدنا ماهيتين يشتركان في بعض مقوماتهما ويختلفان في مقومات اخر فههنا
يعلم قطعا ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالذي هو تمام الاشتراك هو
الجنس والذي هو تمام الامتياز هو الفصل فحينئذ يعلم ان كل واحد من تينك
الماهيتين مركبة من الجنس والفصل ولنضرب لما ذكرناه امثلة لزيادة الايضاح
فاذا دللنا على ان كون الوجود زايدا على الماهيات بان قلنا الثبوت مشترك
فيه بين الامور الثابتة وخصوصيات الماهيات غير مشتركة فيها فيلزم ان يكون الوجود
مغايرا لخصوصيات الماهيات فاذا قيل لنا الثبوت مشارك للماهيات الثابتة
في اصل الثبوت ومتمايز عنها [illegible] في الحقيقة [illegible] فيلزم ان يكون للثبوت
ثبوت آخر دفعنا ذلك بان الاشتراك في ثبوتي والامتياز في قيد سلبي فان
الثبوت يتميز عن الماهيات الثابتة بان الثبوت ليس له الا مفهوم الثابتية وللماهيات
الثابتة امور اخر وراء ذلك المفهوم فلا يلزم ان يكون للثبوت ثبوت واذا قيل
الثبوت مشارك لسائر الصفات في كونه صفة متميزة عن غيره فيلزم وقوع التركيب

[illegible]

لزم ان لا يكون البسيط بسيطا

لا يتميز عنه الا بقيد سلبي

خارجية

فاذا دللنا

عنها

فيه دفعنا ذلك بان مشاركة الوجود لغيره من الصفات اذا كان في قيد سلبي
فلا يلزم وقوع الكثرة واذا قيل البسايط مشتركة في الوجود ومتباينة بحقايق
فلزمت الكثرة دفعنا بان الاشتراك وقع في وصف ثبوتي خارجي واذا قيل
افراد النوع الواحد متميز بعضها عن البعض مع كونها مشاركة للماهية فلزمت
الكثرة دفعناها بان الامتياز وقع في اوصاف خارجية **الفصل الحادي
عشر** في ان الجنس غيره داخل في حقيقة الفصل لما كان الجنس عبارة عن تمام المشترك
الذاتي والفصل عبارة عن تمام المميز الذاتي وصرح العقل حاكم بمباينة
جهة الاشتراك لجهة الامتياز وجب ان يكون الجنس خارجا عن طبيعة الفصل
وكذا الفصل يكون خارجا عن طبيعة الجنس وعند هذا التحقيق يسقط شك
من يقدح في وجود الفصل بان قال لو كان الشيء انما يمتاز عن غيره بالفصل
فذلك الفصل يجب ان يكون متميزا عن غيره فيلزم ان يكون تميزه بفصل
آخر ويلزم التسلسل لانا نقول نحن لم نحكم بان التميز كيف ما كان يجب ان يكون بالفصل
بل بالشرط المذكور والفصل وان كان مشاركا للنوع الا انه متميز عنه بقيد
سلبي فالناطق الذي يتميز الانسان عن الفرس المشتركين في الحيوانية مغاير
للحيوانية لا محالة ثم الناطق وان كان مفهومه مشتركا بين الناطق الذي هو الفصل
وبين الناطق الذي هو الانسان لكنه متميز عن الناطق الذي هو الانسان بقيد
سلبي وهو انه ليس يدخل في مفهوم الناطق الحيوانية ويدخل في مفهوم الانسان ذلك
فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال الناطق مشارك لشيء آخر في شيء من الذاتيات ثم
يحتاج ان يستند عن فصل آخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون لكل حقيقة شيء يشاركها
في شيء من المقومات على ما بينا فاندفع الاشكال واعلم ان هذا المحل لا يخلص عن الشكوك
الا اذا جعلت الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة الى ما تحتها اذ لو كانت من المقومات
وفصل الجواهر يجب ان يكون جوهرا ايضا يكون الفصل جوهرا وبالنسبة الى ما يقومه وهي
جوهرية لا يباينه في الماهية فيلزم ان يكون للفصل فصل الى غير النهاية ولا خلاص عنه الا بان
يقال الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات ومن
المغالطة الواقعة للجهل بهذه الاصول انا اذا قلنا الوجود مشترك
بين الماهيات وخصوصياتها غير مشتركة بينها فيلزم ان يكون الوجود زائدا
فقيل ان تلك الماهيات ثابتة في انفسها فهي مشاركة للوجود في كونها ثابتة
ومتمايزة في حقايقها فيلزم التسلسل فنقول لما عرفت ان جهة الاشتراك
مغايرة لجهة الامتياز فاذا اعتبرنا جهة الامتياز فلا يجوز ان يدخل
فيها جهة الاشتراك فعلى هذا اذا اعتبرنا الخصوصيات وحدها لا يمكننا ان
نحكم عليها من حيث هي بالثبوت لان الثبوت جهة الاشتراك وهي غير

داخلة

داخلة في جهة الامتياز بل تلك الخصوصيات ليست من حيث هي هي ثابتة ولا
لا ثابتة اي ليس الثبوت واللاثبوت داخلا في مفهوماتها بل يحمل لازما لها
وهذا اللازم جهة الاشتراك والملزوم جهة الامتياز فاذا اعتبرنا الملزومات
من حيث هي هي وجب ان لا يدخل فيها الثبوت وانما اكثرنا تكرير هذه الامثلة
لاجل اشتباهها على اكثر الناظرين في العلوم فطولت الكلام فيها مبالغة في
الايضاح **الفصل الثاني عشر** في ان الجنس والفصل هل يتلازمان ام اما الفصل
فلا يمكن ان يكون لازما للجنس والا لم يكن مقسما له واما ان الجنس هل يكون
لازما للفصل ففيه خلاف فبعضهم يوجب ذلك ومن زعم ان الناطق مشترك
بين الانسان والملك لان النطق عبارة عن القوة على ادراك المعقولات
وهذا مشترك وايضا الحيوانية مشتركة بين الانسان والفرس فاذا
اعتبرنا حال الانسان مع الفرس كان الحيوان جنسا والناطق فصلا
واذا اعتبرنا حاله مع الملك كان الناطق جنسا والحيوان فصلا فثبت
ان الجزء الواحد من الماهية قد يفيد فايدة الجنس في حال وفايدة الفصل في
حال اخرى فاذا ثبت انهما غير متلازمين ونحن نقول [illegible] قد دللنا على
ان اجزاء الماهية الواحدة وحدة حقيقية لا بد وان يكون الجنس ملازما للفصل
تحقيقا للملازمة وايضا قد بينا ان الجنس يجب ان يكون جاريا مجرى المادة
والفصل يكون جاريا مجرى الصورة والجزء المادي متميز عن الجزء الصوري
في نفس الامر واما حديث القوة الناطقة فان عني بالنفس ادراك الحقايق
فليس ذلك مقوما للحيوان وان عني به الجوهر القوي على هذه الاحوال
فهو فصل مقوم لكن النفس البشرية مخالفة للنفوس السماوية في الحقيقة
فزال الاشكال **الفصل الثالث عشر** في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا
بحث يترتب الاهتمام به فنقول قد بينا ان اجزاء الماهية لا بد وان
يكون بعضها علة للبعض فنقول يستحيل ان يكون الجنس الجزء الجنسي
علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له
فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا خلف فبقي ان يكون الجزء
الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة
وعلة للقدر الذي هو حصة النوع منه وجزءا للمجموع ومما يتميز به عن
غيره وذلك مثل الناطق الذي هو علة للحيوان ثم لقايل ان يقول
الناطق ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة
للحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض تخصص ذلك الحيوان في الوجود
ومتى دخل في الوجود استحال ان يكون الناطق علة لوجوده وحله

ان الحيوان بطبيعته المطلقة يحتاج الى علة تقوّم وجوده فاما ان يكون تلك
العلة هي الناطق فليس لان الحيوانية يقتضي ذلك بل لان الناطقة
لذاتها علة لذلك الحيوان فالحاجة المطلقة انما جاءت على طبيعة
الجنس وتعيين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل والاطناب في هذا الكلام
سياتي في باب العلة والمعلول فان قيل ولماذا وجد ذلك الفصل
حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية فنقول لاجل استعداد خاص في القابل
مثل مزاج النطفة الانسانية بعد استحالة امشاجها يفيد استعدادا لحدوث
النفس الناطقة ثم اذا تم الاستعداد وحدثت النفس وجبت الحيوانية
فالحيوانية لنفسها لا يحتاج الا الى الفصل كيف كان فاما استناد هذه الحيوانية
الى الناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية فاما الفرق
بين تخصيص الجنس بالفصول وتخصيص النوع بالخواص فقد مضى ذكره في الفصل
السابع من هذا الباب

الفصل الرابع عشر في احكام الفصل وهي عشرة

آ يجب ان
يكون مقسما والا لم يكن فصلا ب يجب ان يكون القسمة لازمة فان لم تكن
القسمة لازمة مثل صيرورة الشي الواحد تارة متحركا واخرى لا متحركا
مع بقائه بعينه فذلك لا يكون فصلا ج ان لا يكون عارضا بسبب شي اعم
مثل الانسان منه ابيض واسود والانسان منه ذكر وانثى فليس ذلك من فصوله
بل الحيوان انما صار ابيض واسود لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذه العوارض
والانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل انه حيوان واما ان كان
عارضا بسبب شي اخص منه لم يكن ذلك فصلا قريبا بل اما ان يكون لازما
للفصل القريب او فصلا بعيدا مثال اللازم ما اذا قيل الجوهر اما ان
يكون قابلا للحركة او لا يكون فان قابلية الحركة عرضت للجوهر بسبب شي اخر هو
الفصل وهو الجسمية ومثال الفصل البعيد ان يقال الجسم اما ناطق او
غير ناطق فان الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج الى ان يكون
ذا نفس حتى يصير ناطقا د هو ان القسمة اللازمة التي تقسم ما يعرض
له لا لما هو اعم منه ولا لما هو اخص منه قد لا يكون ايضا فصلا وذلك مثل الذكورة
والانوثة ويدل عليه امور اربعة الاول انه يمكننا ان نتوهم الحيوان لا ناطقا
ولا اعجم ب ان الحيوان الذكر انما صار ذكرا لحرارة عرضت لمزاجه في ابتداء
تكونه ولو قدرنا انه عرضت له برودة بدلا عن تلك الحرارة لكان ذلك
الشخص بعينه انثى والفصل ليس كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا
يستحيل ان يعرض له عارض اخر حتى يصير ذلك الحيوان بعينه فرسا ج وهو
الاقوى ان الانسان ناطق وذكر وليس له احد الوصفين بواسطة الاخر

حامه

فانه قد يوجد الانسان ولا يكون ذكرا والذكر غير الانسان فالوصفان
اذن في درجة واحدة فاما ان يكون كل واحد منهما فصلا وهو محال
لاستحالة ان يكون للنوع الواحد فصلان مقومان واما ان يكون
الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون
فصلا واذا عرفت ذلك فنقول المقسم اللازم متى كان فيه احد
هذه الامور الاربعة لم يكن فصلا سواء كان ماخوذا من المادة كالتغذي
وعدم التغذي او من الصورة كالنطق والعجمة ه ان لا يكون عدميا
لان الفصل سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون
علة و انه يستحيل ان يتطرق الاشتداد والتنقص اليه لان القدر
المعتبر في العلة ان انتقص وجب ان لا يبقى العلية وان ازداد
لم يكن للزيادة اثر ز يمتنع ان يكون للشي الواحد اكثر من فصل واحد في
درجة واحدة لاستحالة ان يكون للمعلول الواحد علتان مستقلتان
فان قيل اليس ان الحيوان له فصلان مقومان في درجة واحدة وهما
الحساس والمتحرك بالارادة فنقول اذا اخذ الحس في درجة الحيوان
فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل الفصل فانه ليس هوية الحيوان ان الحس
ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة وانما فصله الحق هو النفس
الذي هو مبدا هذه الامور كلها وكذلك الناطق للانسان لكن عدم
شعورنا بالفصول وعدم الاسما لها يضطرنا الى الاعراض عن حقيقة الفصل الى
لوازمه وليس كلامنا في هذه الامور على حسب تعقلنا وتعرفنا بل من جهة حقيقة
الوجود في نفسه ح لما ثبت ان الجنس يحتاج في وجوده الى الفصل استحال حاجة
الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد ان يكون غنيا عنه ولما كان محالا في الشي
كان محتاجا اليه فاذن الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع يمتنع ان يكون حالا فيه
فعلى هذا لا اشكال في جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وانما الاشكال في
جعل قوة النمو وامثالها فصلا مقوما للجسم وكذلك القول في النفس الحيوانية
الجسمانية فان هذه صفات محتاجة الى المحل الذي هو الاجسام والمحل متقدم
بالوجود على الحال المتقدم بالوجود على الشي يمتنع كونه معلولا له وقد يحلّ
لذلك اجوبة سنذكرها في باب تعلق المادة بالصورة ولعل الجواب ان
يقال الموصوف سواء كان علة للصفة او معلولا لها فانه يكون جنسا والصفة
فصلا له ولكنا اذا قلنا ذلك بطل الفرق حينئذ بين انقسام الجنس بالفصول
وانقسام النوع بالخاصة وسنذكر اختيارنا في هذا الباب في باب تعلق المادة
بالصورة ط انه يظهر بما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى مثلا

الناطقة علة لوجود النفس الحيوانية وهي علة للقوة النامية وهي علة للجسمية وهي علة للجوهرية فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة فهي علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوجب تناهي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة العالية والانواع المتنازلة وهذا الذي حكيناه يدل على ان الماهية الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية وايضا فلان الماهية والحقيقة لا بد فيها من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية لاجزائه فيستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به

الفصل الحادي عشر في كيفية ترتيب الاجناس ان حمل الجنس القريب علة لحمل الجنس البعيد على النوع فانه من المستحيل ان يحمل الجسم على الانسان الا بعد صيرورته حيوانا فان الجسم الذي ليس بحيوان مسلوب عن الانسان ~~كان حمل الحيوانية~~ لانه يوجب عليه ولما كانت الحيوانية شرطا لحمل الجسمية على الانسان كان حمل الحيوانية عليه اقدم من حمل الجنس البعيد عليه فان قيل الجنس البعيد جزء الجنس القريب والجزء متقدم على الكل بالطبيعة فالجسم اسبق وجودا من الحيوان فنقول لا شك انه في وجوده اسبق من الحيوان ولا كلام فيه انما الكلام في ان الجسم في وجوده للانسان متاخر عن الحيوان في وجوده له ومن الجائز ان يكون المتاخر في الوجود عن غيره يكون حصوله لشيء ثالث علة لحصول ذلك المتقدم لذلك الثالث فيكون المتقدم في وجوده المطلق متاخرا في وجوده لذلك الثالث واعلم الاقرب ان حمل الجنس القريب على النوع علة ايضا لحمل الفصل القريب عليه لان تاثير الناطق اولا في وجود الحيوان ثم اذا وجد الحيوان فحينئذ يصير مجموع الحيوان والناطق انسانا فالناطق يؤثر اولا في الحيوان وبواسطته في الانسان وذلك هو المطلوب

الفصل السادس عشر في العلامة التي بها يمكننا ان نميز بين الطبيعة النوعية وبين الطبيعة الجنسية قال الشيخ الجسم اذا اخذ لا بشرط وهو الاعتبار الذي يكون جنسا يكون كالمجهول لا ندري انه هل على اي صورة وكم صورة يشتمل ويكون النفس طالبة تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل وكذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه ببال النفس فان النفس لا يقنع بتحصيل شيء غير متقرر بالفعل بل يطلب في معنى اللونية زيادة حتى يتقرر بالفعل لونا واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها معناها بل تحصيل الاشارة اليها واما طبيعة الجنس فانه وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة اليها كانت قد فعلت الواجب ولكنها مع ذلك تكون طالبة لتحصيل ماهيتها قبل طلبها للاشارة فان النفس لا يمكنها ان تجعل اللون مشارا اليه الا بعد ان تضيف اليه امرا اخر منوعا به يحصل ماهية تلك الانواع وكذلك القول في المقدار والكيفية امورا واما النوع فان العقل لا يطلب تكميل معناه بضم شيء اخر اليه بل يطلب الاشارة

يحصل صح

اليه

اليه وذلك هو طلب الشخصية

الفصل السابع عشر في ان الشخص لا يعلم ماهية النوع وانه امر ثبوتي وبرهانه هو ان كل ماهية فان تصورها نفس لا يمنع من حملها على كثيرين ولذلك فان فرادى حملها على كثيرين موجودين لم يمكن دعواه منفيا بحقيقة بل يطالب عليه بالبرهان ومن ادعى انحصاره في شخص واحد لم يكن دعواه في صحة اولية بل يطالب عليه بالبرهان واما الشخص المعين من حيث انه ذلك الشخص فان نفس تصوره يمنع من حمله على كثيرين ولذلك لا يحتاج من العلم بنفي وقوع حمله على كثيرين وفي العلم بصحة قول في حصره في ذلك الشخص الى برهان ولولا انه دخل في مفهوم الشخص ما لم يعين وخلاف مفهوم الحقيقة النوعية ولما اختلفا في هذا الوجه والذي يدل على ان هذه التعينات والتشخصات امور ثبوتية وجهان احدهما ان تعين الشيء وخصوصيته عبارة عن هويته والشخص من حيث هو هو ثابت وخصوصيته داخلة فيه من حيث انه هو وما هو جزء الثابت من حيث انه هو ثابت يجب ان يكون ثابتا فالهوية ثابتة الثاني ان التعين لو كان امرا عدميا فاما ان يكون عبارة عن عدم اللاتعين مطلقا او عن عدم تعين غيره فان كان عبارة عن عدم اللاتعين واللاتعين مطلقا امر عدمي وهو بديهي فيكون التعين عدما للعدم فيكون امرا وجوديا وان كان عبارة عن سلب تعين غيره عنه فتعين غيره اما ان يكون عدميا وهو عدمه فيكون ثابتا لكن تعينه كتعين غيره ايضا ثابت وان كان تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فتعينه ايضا ثابت فان قيل التعين لا يمكن ان يكون ثابتا لوجهين الاول انه لو كان التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية لكان له تعين ايضا ولذلك التعين تعين اخر فيلزم التسلسل الثاني ان اختصاص ذلك الزائد بذلك التعين دون غيره انما يكون بعد امتياز ذلك التعين عن غيره والا لم يكن اختصاص ذلك الزائد به اولى من غيره واذا كان اختصاص ذلك المتميز بعد تميزه عن غيره فيجب ان يكون متميزا قبل ان يكون متميزا هذا خلف والجواب اما الاول فحله ما مضى في باب الوجود وهو ان كل ما له مفهوم وراء المفهوم من المتعينية فحينئذ يقتضي بان مفهوم المتعينية مقارن لمفهوم اخر والا فيكون التعين متعينا لذاته فيكون متعينة نفس ذاته لا لزائد اخر والا لزم التسلسل واما الثاني فهو ان كل ما لا يكون تعينه معلول ماهيته حتى يكون نوعه في شخصه فلا بد له من مادة ومادته لا بد وان يكون متخصصة باعراض مشخصة فيكون تخصيص المادة بتلك الاعراض علة لتخصيص ذلك الحادث ومن الممتنع ان يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت فرد اخر من ذلك النوع حتى يلزم الاشكال لا يقال ان ذلك الشيء لو وجد لو وجد التعين

ثم بعد حصولها يتقارنان بل حصول الشي في تلك المادة المخصوصة هو تعينه وتذكر ما
اعطيناك من القانون في الوجود فانه تنحل كثير من الاشكال الفصل الثامن عشر
في علة تشخص الاشخاص اعلم ان الماهية اما ان يكون نوعها في شخصها
واما ان لا يكون فان كان نوعها في شخصها كان تشخصها معلول ماهيتها
وان لم يكن نوعها في شخصها فتشخصها اما ان يكون لما يقارنها من العوارض
وهي اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات وذلك مثل تشخصات
البسايط والاعراض فان تشخصها يكون بحصولها في موادها ومحالها
واما ان يكون هناك احوال زايدة على الاضافات والشخص كيف ما كان
فانه يلزم من فرض عدمه وارتفاعه عدم الشخص وارتفاعه لوجوب عدم
المعلول عند عدم العلة وليس كل عارض للشخص خاصة له لا يلزم من عدمه عدم
الشخص فانه لا يكون من جملة المشخصات بل يكون عارضا بعد تحقق التشخص
ولا يكون من جملة مقومات الشخص بل من المتقومات به ثم يجب ان تعلم
ان تقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الشخصية فانك اذا قلت لزيد انه انسان
ففيه شركة فان قلت انه الانسان العالم الورع المظلوم ففيه شركة فان قلت
ابن فلان ففيه احتمال الشركة ايضا فان زيدا وقلت هو الذي تكلم يوم
كذا في موضع كذا فهذه الاضافات ايضا كلية فلا يمتنع في العقل مجموع هذه
الصفات على كثيرين وبعبارة اخرى اعلم ان الماهية اما ان يكون تعينها من لوازمها
واما ان لا يكون والاول يقتضي ان لا يكون من ذلك النوع الا شخص واحد واما
فان التشخص يستدعي علة مغايرة لتلك الماهية ويجب ان يكون علة
التشخص سابقة على حصول ذلك الشخص وتلك العلة اما ان يكون مباينة لذلك
الشخص او ملاقية له والاول محال لان نسبة تلك المباين الى ذلك الشخص كنسبته
الى شخص آخر فلا يمكن ان يكون علة لتشخصية ذلك الشخص وان كانت ملاقية له فاما
ان يكون حالة في ذلك الشخص او يكون الشخص حالا فيه والاول محال لان الحال مسبوق
بالمحل وعلة التشخص يستحيل ان يكون متاخرة عن الشخص فاذن يجب ان يكون
الشخص حالا فيه فان تلك الكثرة لا تحصل الا بسبب المادة وكل ما ليس نوعه
في شخصه يجب ان يكون ماديا وذلك على قسمين فانه اما ان يكون التشخص
بمجرد الاضافة الى المادة من غير ان يكون معنى في الذات وذلك مثل تشخصات
الاعراض والبسايط وقد سبق تمام القول في العبارة السالفة الفصل التاسع
عشر في مناسبة الحد الى المحدود واعلم انا اذا حددنا الانسان وقلنا انه حيوان
ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا
انه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق يعني ان الحيوان لا بشرط شي غير محصل ولا تام

الا اذا شرط

الا اذا شرط فيه اما ثبوت غيره او عدم غيره عنه فاذا قيدناه بالنطق
فبعد تقييده بالناطق يتحصل ويوجد لان الحيوان الا ثم يضاف الى الناطق
وكذلك المقدار فانه معنى يجوز ان يكون خطا وسطحا وجسما لا على
ان يقارنه بعد وجوده شي فيكون مجموعهما الخط والسطح والجسم
بل على انه نفس الخط ونفس السطح وذلك لان معنى المقدار هو
شي يحتمل المساواة لا بشرط شي آخر وفرق بين هذا وبين الشي
الذي يحتمل المساواة بشرط ان لا يوجد غيره معه واذا اخذنا
الشي المحتمل للمساواة لا بشرط شي آخر امكن ان يكون هذا الشي
بعينه نفسه خطا وامكن ان يكون سطحا فاذا عينا كونه خطا فليس
الحاصل هناك موجودان متقارنان بل موجود واحد واعلم انا متى
اخذنا كل واحد من الحيوان والناطق بشرط لا كان كل واحد منهما جزءا ولم
يكن محمولا ومتى اخذناهما لا بشرط شي كان احدهما جنسا والآخر
فصلا وكانا محمولين على الماهية والجنس والفصل من حيث هما كذلك لا يمكن
ان يكونا جزئين للحد الفصل العشرون في اجزاء الماهية اعلم ان اجزاء
الماهية منها ما لا بد وان يؤخذ في حدود الماهية ومنها ما يؤخذ في حدودها
الماهية اما الذي يؤخذ في حدود الماهية فكاجزاء الاجسام المركبة مثل
المعاجين وبدن الانسان فانها ماخوذة في حدود ذواتها واما التي توخذ
في حدودنا الماهية فهي اما ان يكون موجودة بالفعل او لا يكون فالذي
يكون موجودا بالفعل كالاصبع للانسان فانه جزء موجود بالفعل للانسان
ولا بد وان يوخذ في حده الانسان واما الانسان فلا يتوقف تحديد
ماهيته على ان يوخذ في حده الاصبع بل اذا حاولنا تحديده من حيث هو انسان
كامل وجب ان يوخذ الاصبع في حده لانه يكون ذلك له جزءا ذاتيا
في كونه انسانا كاملا وان كان خارجا عن طبيعة نوعه واما الذي لا يكون
موجودا بالفعل فهو ايضا على قسمين فانه اما ان يستحيل ان يوجد ما
فرض جزءا الا ان وجد كلا له واما ان لا يكون كذلك مثال الاول قطعة
الدائرة فانها لا توجد الا في دايرة بالفعل ومثال الثاني الحادة فانها
جزء القائمة ولكن ليس من شرط وجود الحادة ان يكون جزء قائمة موجودة
بالفعل بل هي في نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الآخر وانما
احتجنا الى اخذ القائمة في تحديد الحادة لاجل ان الحادة انما تحصل بسبب
الميل والقرب من انحطاط بعضها الى البعض وذلك مما يتعلق به الاضافة فلا
جرم لا يمكن تعريف الحادة الا بالاضافة ثم لما كانت الزاوية تحدث
[illegible]

عن قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو الميل عن اعتدال الا انا لو اخذنا
قرب احد الخطين من الآخر مطلقا واخذنا الميل اليه مطلقا من غير تعيين الميل
عنه لم يكن ذلك الا ميلا مطلقا والميل المطلق توجد الحادة والقائمة
والمنفرجة فان خطوطها فيها ايضا ميل لبعضها الى بعض ولما كان كذلك
وجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شيء ولما كان ذلك
الشيء يجب ان يكون بعدا خطيا ولم يمكن ان يتوهم خطوطا يميل عنها
هذا الخط الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني الذي يفعل زاوية
منفرجة او قائمة او حادة وكان اعتبار الميل مطلقا [illegible] غير محصل
والا فالمنفرجة والقائمة حادة وكذلك اعتبار الميل عن خط الفاعل للمنفرجة
غير جائز لان الميل عن الانفراج قد يختلف اذ قد يكون منفرجة اصغر من
منفرجة وكذلك حكم الحادة مع ان الحادة لا يمكن تعريفها بالحادة لاستحالة توقف
الشيء بنفسه فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التي لا يبقى حقيقتها مع الميل
عنها فكانه يقول الحادة هي التي يحدث من خطين قام احدهما على الآخر ومال
اليه ازيد مما في القائمة ولا نعني بان الحادة معنى يقابله موجودة بالفعل
بل يقابله موجودة بالقوة وهي من حيث انها بالقوة موجودة بالفعل وبالجملة فالقائمة
حقيقة متحدة واما الحادة والمنفرجة فغير متحدة بل لها اقسام غير محصورة فلا
جرم وقعت الضرورة في تعريف الحادة والمنفرجة الى اخذ القائمة فيهما فهذا
جملة من الماهية ومتى اضيف هذا الباب الى ما اوردناه في اول المنطق
كان محتويا لجميع الابحاث الواقعة فيها **الباب الثالث** في الوحدة والكثرة
وفيه فصول **الفصل الاول** في الفرق بين الوحدة والوجود **ن** ربما يظن
انهما عبارتان عن معنى واحد وسبب هذا الظن ان لكل موجود هوية
وخصوصية وهم ظنوا ان تلك الخصوصية هي وجوده وهي وحدته حتى ان
الكثرة من حيث هي هي يعرض لها وحدة ونحن نقول الكثير من حيث هو كثير موجود
ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد فاذن الوحدة مغايرة للوجود فان
قيل الكثير من حيث هو كثير له خصوصية وامتياز عن غيره والا لم يكن شيئا موجودا
فهو ايضا من حيث هو كثير واحد فنقول انه يعرض لتلك الكثرة وحدة لا انه يعرض
الكثرة بما عرضت له الوحدة مثل العشرة فانها عارضة للجسم او للامور والوحدة
عارضة للعشرية من حيث انها عشرية فهاهنا شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة
للموضوع والوحدة لتلك الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لان التعاند انما يعرض
عند اتحاد الموضوع واما جوهر الموضوع فانما يصح عروض الوحدة والكثرة له لانه
من حيث هو هو لا واحد ولا كثير على ما بيناه **الفصل الثاني** في الفرق بينها وبين

التشخص

التشخص والتعين والهوية ولقائل ان يقول الوحدة مغايرة للهوية لان
الجسم اذا لم يوجد فيه سبب من الاسباب الثلثة المكثرة اياه بالفعل كان واحدا
واذا اورد عليه التفريق حتى تكثر فهويته وذلك الجسم باقية ووحدته زائلة
والباقي غير الزائل فالوحدة غير الهوية فان قيل الوحدة لما زالت عن
اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال وحدث اتصالان
آخران فنقول هب ان تلك الصورة عدمت فهل بقي من ذلك الجسم
شيء ام لا فان لم يبق منه شيء كان تفريق الجسم اعداما له بالكلية وذلك
باطل بدفعه الحس وايضا قد بينا ان الكون والفساد يستدعيان مادة
باقية الذات معهما فنقول الجسم حين ما كان واحدا فمادته كانت واحدة
او متكثرة فان كانت كثيرة بحسب الانقسامات الممكنة كان في الجسم المتصل
مواد متميزة بالفعل غير متناهية وهو محال وبتقدير ثبوته فاما ان يكون
الحال في كلها صورة واحدة او الحال في كل واحد منها صورة اخرى فان
كان الحال في الكل صورة واحدة كان الحال الواحد حالا في محال كثيرة
وهو محال ولو كان لكل مادة صورة بحيالها كان هناك اجزاء متمايزة
بالفعل لا الى نهاية وذلك محال فبقي ان يقال المادة للجسم الواحد واحدة
فنقول لما تكثر الجسم فهل تكثرت المادة ام لا فان لم تكثر وقد تكثرت الصور
لزم ان يجتمع في المادة الواحدة صور كثيرة من نوع واحد وذلك محال
وبتقدير ان يكون ذلك جائزا لم يكن الحاصل اجساما متناهية الذوات
والاشخاص بل يكون هناك محل واحد موصوف بصفات كثيرة ولا يحصل
من ذلك ذوات متمايزة فاذن يجب ان يقال المادة كانت واحدة
حين ما كان الجسم واحدا ومتكثرة حين ما كان الجسم متكثرا فان كان زوال
الوحدة عن الشيء يوجب فساد هويته لزم ان يكون المادة قد صارت
للعدم فحينئذ يستدعي مادة اخرى الى غير النهاية ومع القول بتسليم
التسلسل فاما ان يكون هناك مادة باقية الذات او لا يكون ومحال
ان لا يكون هناك مادة باقية الذات لان كل مادة نفرض كذلك فقد كانت
واحدة عند كون الجسم واحدا وكثيرا عند صيرورة الجسم كثيرا وزوال
وحدة هذه المادة يوجب فساد هويتها وان لم يكن هناك شيء باق
لزم ان يكون التفريق اعداما وذلك محال ولما بطل ذلك فبقي ان
يقال هوية الجسم وتعينه باق حالتي وحدته وكثرته وذلك يقتضي كون
الهوية مغايرة للوحدة ولقائل ان يزعم ان الهوية عين الوحدة ان يقول
المتكثر اذا اتحد فاما ان يبقى عند الاتحاد تلك الهويتان او لا يبقيان فان بقيتا

فالبها اشارتان فهما اثنان فهما واحدان لا شيء واحد وان لم يكن
اليهما اشارتان لم يكن هناك هويتان فذلك الشيء اليه تلك الهوية
ما بقي بل حدث شيء ثالث فهذا ما يمكن ان يقال من الجانبين وهو مشكل
جدا فليتأمل فيه

الفصل الثالث في ان الوحدة غنية عن التعريف

اعلم ان للوحدة اسوة بالوجود في اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها لان الامور
المساوية للوجود في العموم يعرض لها انه لا يمكن تعريفها الا مع الدور او
تعريف الشيء بنفسه وقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد
وهذا تعريف الواحد بالكثير ثم قيل في تعريف الكثرة انها المجتمعة من الوحدات و
والمجتمع من الوحدات نفس الكثرة او امر لا يعرف الا بالكثرة وقد قيل العدد كثرة
مؤلفة من وحدات والكثرة نفس العدد او كالجنس له فالتعريف دوري لانه عرف
الكثير بالواحد مع انه كان عرف الواحد بالمنقسم الذي هو نفس الكثرة او لا يعرف
الا بالكثرة وقيل ايضا العدد كمية منفصلة ذات ترتيب وهو خطأ ايضا اما اولا
فلما عرفت ان اسلم رسوم الكمية ان يقال هو الذي بذاته يصح ان يفرض فيه
واحد يعده فحينئذ اخذنا الواحد والعدد في تعريف الكمية فلو اخذنا الكمية في
تعريف العدد كان دورا واما ثانيا فلان الانفصال وذات الترتيب لا يمكن تعريف
شيء منهما الا بالعدد والحق ان الواحد والكثير تصورهما بديهي مستغن عن
التعريف لكن الكثرة تخيلها اولا والواحد تعقلها اولا فتعريف الواحد بالكثير
تنبيه على معنى عقلي خيالي وتعريفنا الكثير بالواحد تعريف شيء خيالي بمعنى عقلي
وعلى هذا الطريق لا يلزم الدور

الفصل الرابع في بيان ان الوحدة امر ثبوتي وانها زائدة على الذات

لا شك ان ههنا واحدا فالواحدية اما ان يكون امرا
سلبيا او ثبوتيا وباطل كونه سلبية لانه ان كانت امرا سلبيا لم يكن
عبارة عن سلب اي شيء كان بل عن سلب الكثرة فالكثرة اما ان يكون امرا
عدميا او امرا ثبوتيا فان كانت الكثرة امرا عدميا كانت الوحدة عبارة عن
عدم الكثرة كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم فيكون الوحدة امرا ثبوتيا
وقيل انه ليس كذلك هذا خلف وان كانت الكثرة امرا ثبوتيا وهي عبارة
عن مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة امرا عدميا كان مجموع العدمات امرا
ثبوتيا وهو محال فثبت ان الوحدة امر ثبوتي فنقول اذا قلنا للسواد او
الجوهر او الانسان انه واحد فلا يخلو اما ان يكون الواحدية نفس
كونه سوادا او جوهرا او انسانا واما ان يكون امرا داخلا في تلك الماهيات
واما ان يكون امرا خارجا عنها وباطل ان يكون نفس تلك الماهيات اما اولا
فلانه الفرق بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد واحد فظاهر وذلك

يقتضي

يقتضي كون السوادية مغايرة للواحدية واما ثانيا فلان الواحد يقابله الكثير
والسواد لا يقابله الكثير بل البياض وغيره واما ثالثا فلان الواحد مفهوم
مشترك بين السواد ومقابله وكونه سوادا غير مشترك بينه وبين مقابله فثبت
بهذه الوجوه وسائر ما ذكرنا في باب الوجود ان واحدية السواد ليست
نفس كونه سوادا وباطل ايضا ان يكون الواحدية امرا مقوما للماهيات
كالجنس لها اما اولا فلانا نعقل كل واحدة من الماهيات مع الذهول
عن كونها واحدة ولو كانت الوحدة من المقومات لامتنع ذلك واما ثانيا
فلان الواحد لو كان جنسا لكان الفصل المقوم لنوعه نوعا له فيكون
واحدا فيحتاج الى فصل آخر الى غير النهاية واما ثالثا فلان الواحد جنسا لكان
اختصاص الواجب عن الممكن بعد اشتراكهما فيه بفصل فيكون واجب الوجود مركبا
من الجنس والفصل وذلك محال فثبت ان الواحدية صفة ثبوتية مقولة على الماهيات
لا قول المقوم بل قول الخارج عن الماهيات وذلك هو المطلوب فان قيل
الوحدة ان كانت زائدة على ماهية الشيء الذي قيل انه واحد لزم ان يكون
وحدة الوحدة زائدة عليها وذهب ذلك الى غير النهاية فلكن ما يوصف
بانه واحد فان كان له ماهية اخرى ازيد من كونها وحدة فلا يلزم التسلسل
فان قيل الوحدة لها ماهية لا يمنع نفس مفهومها من ان يكون مقولا على
اشخاص كثيرة فاذن تشخص الوحدة المعينة زائد على ماهيتها فنقول هب ان
تشخصها زائد على ماهيتها لكن لا يلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى بل يكون
للوحدة تشخص وذلك التشخص متشخص لذاته كما بيناه فاندفع الشك

الفصل الخامس في ان الوحدة ليست جوهرا بل هي عرض ويدل عليه وجوه

الاول العرض نعني به ما وجد فيه قيود اربعة ا ان يكون صفة لشيء ب ان لا يكون
جزءا داخلا في الماهية وقد بينا ذلك ج ان لا يكون محله متقوما به كالحال في الصورة
والهيولى ونظائرهما الامر كذلك د ان لا يصح انفصاله عن المحل الذي
هو فيه والوحدة كذلك لانا لو قدرنا قيامها بنفسها لكان اما ان يكون ذلك
القائم بنفسه هو مجرد انه لا ينقسم او يكون هناك امر آخر يحل عليه اللاانقسامية
والاول باطل لانه لا فرق من ان يكون ههنا موجود كالوجود لا ينقسم وبين ان يكون
ذلك الوجود مغايرا لمفهوم الوحدة ومقارنا لها فاما ان يكون ذلك الوجود
جوهرا او عرضا فان كان عرضا فله موضوع والوحدة العارضة له اولى ان
يكون في موضوع ثم انه لا يخلو اما ان يصح على تلك الوحدة مفارقة ذلك الموضوع
او لا يصح فان كانت المفارقة ممتنعة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فلا بد
وان ينتقل الى موضوع آخر فذلك الممتنع قبل ان ينتقل اليه تلك الوحدة

اما ان يكون فيه وحدة اخرى او لا يكون فان لم يكن في الموضوع وحدة لم يكن الموضوع واحدا
لو لم ينتقل اليه هذه الوحدة وان كان فيه وحدة اخرى وانتقلت اليه هذه الوحدة
كانت فيه وحدتان فيكون واحدان ثم لا يخلو اما ان يكون كل واحدة موجودة
في واحد غير الذي فيه الآخر فحينئذ لا يكون الوحدة المنتقلة منتقلة بل هما اثنان الى
احدهما ويعود التقسيم فيما انتقل اليه تلك الوحدة فقد صار ايضا واحدين ويذهب
الامر فيه الى غير النهاية واما ان يكون كل واحدة من الوحدتين موجودة في
كلي الجوهرين فيكون لكل واحد اثنان لا واحد هذا خلف فثبت ان الوحدة وجدت
فيها الشرائط الاربعة فيكون عرضا البرهان الثاني ان كون الجوهر واحدا
اما ان يكون مساويا لكون العرض واحدا من حيث انه واحد او لا يكون
مساويا فان لم يكن وجب ان لا يشتركا في مفهوم اللاانقسام فانا لا نعني
بالوحدة شيئا غير كونه بحال لا ينقسم وايضا فلان تقسيم الواحد الى الجوهر
والعرض صحيح ومورد التقسيم مشترك بينهما وان اشتركا في مفهوم
الوحدة فذلك المشترك اما ان يكون غنيا عن الموضوع في الوجود او لا
يكون فان كان جوهرا فيجب امتناع حمله على العرض فان يحل في العرض
فهو بالعرض اولى لكنه مشترك فيه فهو اذن ليس بجوهر فهو عرض ولا يمتنع
كونه عرضا ان لا يوجد في الجوهر فان الاعراض توجد في الجوهر

الفصل السادس في اقسام الواحد الواحد ان كان محمولا على كثيرين بالعدد فيكون
واحدا من جهة غير جهة كثرتها فتلك الجهة اما ان يكون من الامور المقومة او ليس
كذلك فان لم يكن فاما ان يكون من عوارضها او لا يكون وما لا يكون فهو مثل ان
يقال ان حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة واما ان يكون بسبب
عوارضها فهو على وجوه ثلثة ا ان يكون موضوعا لمحمول واحد عرضي
فيقال هو هو كالانسان والكاتب و ٢ ان يكون محمولان عرضيان لموضوع
واحد كما يقال الكاتب هو الضحاك و ٣ موضوعات لها محمول واحد
كما يقال الثلج هو الجص ~~واما ان كانت وحدة الامور المتكثرة في المقوم~~
واما ان يكون المقوم مقولا في جواب ما هو بالشركة فيكون واحدا بالجنس
وللاجناس مراتب كما علمت والواحد بالجنس لا محالة كثير بالنوع واما
بالنوع وللانواع مراتب والواحد بالنوع يجب ان يكون واحدا بالجنس
وان يكون واحدا بالفصل هذا اذا كان ما به الوحدة مقولا على كثيرين
بالعدد وان لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان يصح عليه القسمة او لا يصح و ٢ لا
يخلو اما ان يكون وجوده هو انه ليس بمنقسم وليس له وراء ذلك مفهوم آخر
وهو الوحدة او يكون له مفهوم ازيد من ذلك فلا يخلو اما ان يكون له وضع فيكون

نقطة

نقطة واما ان لا يكون كذلك فيكون مثل العقل والنفس واما ان صحت القسمة على
ذلك الواحد فاما ان ينقسم الى اجزاء متساوية لكلها في الحقيقة او لا يكون
والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون حصوله لذلك الانقسام لذاته وهو المقدار
او لغيره وهو الاجسام البسيطة اما المقدار فستعلم انه وان كان سببا
لصيرورة المادة مستعدة لقبول القسمة الا انه يمنع عن عروض القسمة له فهو
واحد بالاتصال واما الاجسام المتشابهة الاجزاء فاما ان يعتبر
حالها قبل حصول الانقسام فيها فيكون هو ايضا واحدا بالاتصال
لان هيولاه وصورته واحدة واما ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى عند
حد مشترك واما ان يعتبر حاله عند حصول القسمة فانه لا بد وان
تكون تلك الاجزاء غير شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع
واحد ايضا بالموضوع واعلم انه يقال واحد بالاتصال على معان اخر
وهو كل مقدارين يلتقيان عند حد مشترك كالخطين المحيطين بالزاوية
ويقال ايضا لكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما يوجب حركة احدهما حركة
الآخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا و
هذا القسم شبيه بالوحدة الاجتماعية وانما اوردناه ههنا لئلا يكون
الكلام في الوحدة الاتصالية منقطعا ولنعد الى موضعنا الذي فارقناه
فنقول وكل واحد من القسمين اعني المتشابه الاجزاء او المختلف الاجزاء
اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له فيسمى واحدا بالتمام
او لا يكون وهو كثير والوحدة التمامية اما ان يكون بالوضع كدرهم واحد
ودينار واحد او بالصناعة كالبيت الواحد او بالطبيعة كالانسان
الواحد فانه لما كان الخط المستقيم قابلا للزيادة في استقامته وليست
موجودة فلا جرم لا يقال له انه واحد تام والخط المستدير لما لم يكن قابلا
للزيادة كان تاما فقد بلغنا حصر اقسام الواحد فلنعد ما عد الواحد
بالعرض الواحد بالنوع الواحد بالجنس الواحد بالفصل الواحد بالمناسبة
الواحد بالذات فمنه الوحدة ومنه النقطة ومنه كالعقل ومنه كالانسان
ومنه كالمقدار الواحد الاتصالي الحقيقي ويتلوها الوحدة الاتصالية
الاضافية وثالثها الوحدة بالتماس ورابعها الوحدة بالاجتماع

الفصل السابع في ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك اعلم وان بينا
انه مقول على ما تحته قول العارض على المعروضات الا ان العوارض
قد يكون مقولة على ما تحتها بالتواطؤ وقد يكون بالتشكيك وذلك لان الواحد
بالعدد اولى بالواحدية من الواحد بالنوع والواحد بالنوع اولى بالواحدية

من الواحد بالجنس وهو اولى من الواحد بالعرض فالوحدة من اقسام الواحد
بالذات اولى من الواحدية من العقل والنفس والنقطة هي اولى بالواحدية
من الذي ينقسم الى اجزاء متشابهة والواحد بالاتصال الحقيقي اولى بالواحدية
من المتصل الاضافي فظهر انه مقول على اقسامه بالتشكيك وهو احد ما
يدل على انه ليس بجنس **الفصل الثامن** في ان اتحاد الاثنين محال وبرهانه
انه بعد الاتحاد اما ان يبقيا فيكونا شيئين لا شيئا واحدا او لا يبقى ولا
واحد فلم يتحدا بل انعدما ووجد غيرهما او بقي احدهما وانعدم الآخر فلا يكونا
ذلك ايضا اتحادا وتحقيق هذا الكلام ان لكل شيء خصوصية هو بها هو فمتى
كانت الخصوصية باقية استحال الاتحاد ومتى زالت الخصوصية انعدم ذلك
الشيء فيمتنع الاتحاد ويجب ان تعلم ان بناء هذا البرهان على ان الخصوصية
والهوية يجب زوالها عند زوال الوحدة وفيه الشك الذي اوردناه
الفصل التاسع في اثبات العدد لا شك ان في الموجودات اعدادا
وليست ماهياتها مجرد انها اعداد فان ماهيتها جماد وحيوان ونبات
فكونها عددا امر زائد على ماهياتها وليس ذلك عبارة عن سلب الوحدة
فان العدد مركب من الوحدات والمركب عن الامور الوجودية لا يمكن ان
يكون عدميا فهو اذن امر زائد على الماهيات وهو المطلوب ولان العشرة
مثلا من الناس من حيث انها عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث
انه واحد مع تساوي العشرة والواحد ولان الوحدة كما بينا عرض
واحد زائد على الماهيات فيكون الوحدات زائدة على الماهيات ولا
معنى للعدد الا مجموع تلك الوحدات ولما بينا ان الوحدة عرض كانت
الكثرة التي هي عبارة عن مجموع الوحدات يجب ان يكون عرضا فان محل
الاثنينية ان كان امرا موجودا في الاثنين فاما ان يوجد في كل واحد
من الواحدين او في احدهما ومحال ان يوجد فيهما لوجهين اما اولا
فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما ثانيا فلانه اذا وجدت
الاثنوة فيهما لزم ان يكون كل واحد منهما اثنين فيكون الواحد اثنين
ويكون الاثنان اربعة فيكون الكلام في طرف واحد من الآحاد كالكلام
في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين آحاد غير متناهية وان لا يوجد
فيه واحد اصلا لان كل ما فيه فالاثنوة حاصلة فيه فلا يكون واحدا ويلزم
من نفي الواحد نفي الاثنين وبهذا تبين انه يستحيل ان يكون الاثنوة
في احد ذينك الواحدين والجواب الاثنوة انما يستحيل عروضها لواحد من
ذينك الواحدين بل انما يعرض لهما مجموعا وذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع مغاير

لكل

لكل واحد من جزئيه وغير قابل للقسمة فان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول
وذلك المجموع من حيث هو هو يستحيل ان يبقى بعد القسمة وللمتشكك ان يعود
فيقول الاشكال الذي اوردناه في كيفية عروض الاثنوة اورده في كيفية
عروض الوحدة التي جعلتموها شرطا لعروض الاثنوة وهو مشكل وينقح
الكلام اذا بينا ان العشرة ليست خمستين بل ما يحصل من اجتماع الخمستين
وهو عشرة واحدة **الفصل العاشر** في تحقيق ماهية العدد لكل مرتبة من مراتب
العدد اعتباران عام وهو ان فيها كثرة وخاص وهو اعتبار خصوصية
العدد وصورته النوعية التي بها هو هو ويعرض له من ذلك وحدة نوعية
ويدل عليه امور ثلثة الاول ان الاعداد مع اشتراكها في معنى الكثرة
مختلفة في الخواص مثل الاولية والتركيب في الصم والزائدية والناقصية و
وهذه الخواص يمتنع عليها ان يفارق موضوعها فهي اما فصول واما
لوازم فان كانت فصولا ثبت المطلوب وان كانت لازمة فهي غير
مستندة الى الامر المشترك بين الاعداد لاستحالة ان يكون لازم الامر
المتفق عليه امرا يقابله فيجب ان يستند الى خصوصية اخرى ولا يمكن ان
يستند كل لازم الى لازم آخر بغير نهاية فلا بد وان ينتهي الى خصوصية
ذاتية وهو المطلوب ٢ ان العشرة من حيث انها عشرة لا تقبل القسمة
لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والعشرة لا يبقى عشريتها بعد وقوع
القسمة فيها ومن حيث انها كثرة يقبل القسمة فعلمنا انه ليس اعتبار
انها عشرة هو اعتبار انها كثرة ٣ لا يجوز ان يقال العشرة تسعة وواحد
لانه اما ان يكون المراد به العطف كما يقال النار حارة ويابسة اي هي
موصوفة بالحرارة واليبس فيكون العشرة تسعة ومع كونها تسعة واحدة
ايضا وهذا محال واما ان يكون المراد به التقييد كما يقال الانسان
حيوان ناطق اي الانسان محمول عليه الذي يكون ناطقا فيكون العشرة
تسعة اي التسعة التي هي واحد وهذا محال واما ان يكون المراد ان التسعة
محمولة على العشرة بشرط ان يكون هذه التسعة مع الواحد وذلك محال
فان التسعة سواء كانت مع الواحد او لم يكن فليست محمولة على العشرة
فاذن ليس شيء من اجزاء العشرة محمولا عليها بل الامر الذي يحصل من اجتماع
تلك الاجزاء هو العشرة فاذن العشرة من حيث هي هي اعتبارية يكون
تلك الافراد واحدة وهو المطلوب **الفصل الحادي عشر** في كيفية تحديد
العدد كل نوع من انواع العدد فهو مركب من الآحاد التي يبلغ جملتها
ذلك النوع ويكون كل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في ماهيته

فيجب اذا اردنا تحديده ان نقول عدد ذو اجتماع واحد وواحد الى ان
يستغرق ذكر تلك الآحاد كلها والا لم يمكن التعريف بالامور المقومة
فان ذكرنا بدل تلك الآحاد الاعداد صار التعريف رسماً وبيانه
انا اذا قلنا في تحديد العشرة هي الحاصلة من اجتماع خمسة وخمسة لم يجز لانها
كما تركبت من خمسة وخمسة فهي مركبة من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة
ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد وليس تعلق هوية العشرة باحد
هذه اولى من الآخر لكن الامور الدالة على الماهية يستحيل ان يكون
الكثير منها واحد فاذا تركب العدد من الآحاد ليس امراً ذاتياً بل من
العوارض اللازمة وعلى ان تحديد العشرة بالاعداد بخمستين يحوج الى تحديد
الخمسة مرة اخرى ويتخلص ذلك في آخر الامر الى ذكر الآحاد وقطاً هو
ان الاعداد لا يمكن تحديدها الا بذكر جميع آحادها وحينئذ يقع تركيبها من
الاعداد لازماً لا مقوماً وذلك صالح لان يذكر رسماً لا حداً وهو معنى قول
ارسطاطاليس لا تحسبن ان الستة ثلثة وثلثة او اثنان بل انها الستة مرة واحدة

الفصل الثاني عشر في بيان كون الاثنين عدداً وانه كيف يوصف بكونه قليلاً تارة وكثيراً اخرى

ذكر بعضهم ان الاثنين ليس بعدد لوجوه الاول
انه الزوج الاول فلا يكون عدداً قياساً على الفرد الاول ٢ العدد كثرة
مؤلفة من الوحدات والوحدات جمع واقله ان يكون ثلثة ٣ لو كان
عدداً لكان اما ان يكون مركباً فكان يجب ان يعده غير الواحد وهو محال
او اولاً فلا يكون له نصف وذلك محال والجواب انا نعني بالعدد ما يكون
مؤلفاً من الآحاد والاثنان كذلك فهو عدد اما الواحد فانه لم يكن
عدداً لانه ليس مؤلفاً من الوحدات فظهر الفرق وقولهم ان الوحدات
لفظ جمع فلا يتناول الاثنين فهو باطل لانا نعني بالوحدات ما زاد على الواحد
لا ما يريده النحويون فهم يختلفون في ان اقل الجمع ثلث او اثنان وقولهم
لو كان عدداً لكان اما اولاً او مركباً فنقول انه اول وليس من شرط الاول
ان لا يكون له نصف بل ان لا يكون له نصف هو عدد واعلم ان كل
عدد فله في نفسه كثرة على معنى ان فيه آحاداً فوق واحد وهو من هذه
الجهة كم منفصل وله كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيها ما في شيء آخر
وزيادة فحينئذ يوصف الزائد بكونه كثيراً والناقص بكونه قليلاً والكثرة
بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لانه معقول بالقياس الى الغير والاثنان
كثير بالاعتبار الاول وليس بكثير بالاعتبار الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو
بالقياس اليه كثيراً لكنه يعرض له ان يكون قليلاً بالعرض بالقياس الى سائر الاعداد

الاعداد

الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض
القلة الاضافية لها وكل ما لا يكون بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلاً وكثيراً
فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كان سائر الاعداد
عرضت له الاضافتان معاً اعني الكثرة الاضافية والقلة الاضافية وجب
ان لا يوجد شيء يعرض له احدى الاضافتين كما انه اذا وجد شيء هو مضاف
فليس يقتضي ان لا يوجد شيء غير مضاف او شيء هو جنس ونوع يجب
ان لا يوجد شيء هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب
ان يكون المبدأ من حيث هو مبدأ غير عارض له الاضافتان فانه ان عرضت
له الاضافتان فانما يكون بالنسبة الى عدد تحته وقد فرضنا انه ليس تحته
عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية للعدد بسبب عروض الكثرة
الاضافية له بالقياس الى شيء آخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء آخر
وذلك الشيء بالقياس اليه كثرة والاثنوة هي القلة التي هي اقل اما قلتها
فبالقياس الى كل عدد فانها انقص من كل عدد واما انها اقل فلانها ليست
كثيرة بالنسبة الى عدد اقل واذا لم تقس الاثنوة الى شيء آخر لم تكن قليلة واما
سائر الاعداد فهي كثيرة في ذواتها باعتبار الاول وقليلة بالقياس الى ما
فوقها وكثيرة بالقياس الى ما تحتها فقد تحقق ان تقابل الكثرة الاضافية والقلة
الاضافية تقابل التضايف

الفصل الثالث عشر في تقابل الواحد والكثير

انك ستعرف ان اقسام التقابل اربعة فاقول ليس بينهما تقابل التضاد
اما اولاً فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد له واما ثانياً
فلان كل ضدين موضوعهما واحد ولا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما
واحد لان الوحدة الطارية اذا طرئت فلا بد وان تعدم الوحدات
التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا انعدمت تلك الوحدات بطل موضوع
الكثرة فان موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات واما ثالثاً فلان
الوحدات الموجودة في الكثرة مقومة لها ولا يمكن اعدام المعلول الا
باعدام علته فانه ما دامت العلة تكون باقية استحال عدم المعلول
فاذن لا يمكن اعدام الكثرة الا باعدام ما فيها من الوحدات فلا يكون
التنافي والتعاقب بين الوحدة والكثرة اولياً فلا يكون بينهما تضاد
بل ان كان ولا بد فالتنافي حاصل بين الوحدة الطارية والوحدات الزايلة
وذلك ايضاً ليس على وجه التضاد واما رابعاً فلان الضدين يجب ان يكونا
على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدات الزايلة موضوعاً
للوحدة الطارية بل جزء موضوعها فبطل القول بالتضاد وباطل ان يكون التقابل

بين الوحدة والكثرة تقابل العدم والملكة لانه يستحيل ان يكون كل واحد منهما
عدم الملكة بالقياس الى الآخر بل الملكة منهما هو الثابت في نفسه واما العدم
فهو ان لا يحصل ذلك الشيء فاذن لابد وان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا
وجوديا والآخر عدميا له فان كانت الوحدة هي الملكة والكثرة عبارة عن
عدم الوحدات لزم ان يكون مجموع الامور العدمية امرا وجوديا وهذا
محال وليس بينهما تقابل السلب والايجاب لان ايا كان من ذلك في الالفاظ
فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان منه في الامور فهو من جنس تقابل
العدم والملكة ويرجع الى ما ذكرناه وليس بينهما تقابل التضايف اما اولا
فلان الوحدة مقومة للكثرة والمقوم متقدم على المتقوم والمتضايفان
يجب ان يكونا معا والشيئان يستحيل ان يكونا معا ويكون ايضا احدهما
اقدم من الآخر نعم الكثرة من حيث هي معلولة مضافة الى الوحدة من حيث هي علة
وهما معا من هذا الاعتبار لكن لا باعتبار كون الوحدة من حيث هي وحدة و
الكثرة كثرة بل باعتبار كون الوحدة علة والكثرة معلولة واما ثانيا
فلو كانت الكثرة مضافة الى الوحدة لكانت الوحدة مضافة الى الكثرة لما ثبت
ان الانعكاس واجب في المضافين ولو كان كذلك لاستحال ان تعقل
الوحدة الا اذا عقلت الكثرة فثبت انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية
الكثرة تقابل اصلا الا انها يعرض لهما من وجه عارض عرض لهما وذلك هو ان
الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة
وكونها مكيالا واحدا بل بينهما فرق كما علمت والمكيالية من باب المضاف فيكون
التقابل عرض لهما من جهة اضافة عرضت لماهيتيهما وذلك هو المطلوب

الفصل الرابع عشر في الهو هو وما يقابله

الهو هو ان يكون للكثير من وجه وحدة
من وجه آخر فقياس الهو هو قياس الواحد فكل ما يقال له هو هو فاما ان يكون
الهو هو بسبب الاتحاد في وصف عرضي او في وصف ذاتي فان كان في وصف
عرضي فقد يكون في الكيف وذلك هو المشابهة وقد يكون في الكم وذلك
هو المساواة وقد يكون في الاضافة وذلك هو المناسبة وقد يكون في الخاصة
وذلك هو المشاكلة وقد يكون في اتحاد الاطراف وهو المطابقة وقد يكون
في اتحاد وضع الاجزاء وهو الموازاة وان كان في وصف ذاتي فاما ان
يكون في الجنس وذلك هو المجانسة واما ان يكون في النوع وذلك
هو المماثلة وكما ان الهو هو كالجنس لهذه الاقسام فالغير هو مقابله الهو
هو كالجنس لمقابلات هذه الاقسام وهي مثل الغير في الجنس والغير
في النوع والغير في الفصل والغير في العرض ويجب ان تعلم ان الشيء

الواحد

الواحد يجوز ان يكون غيرا لنفسه بالعرض واما الآخر فاسم خاص بالمغاير
بالشخص وهذه امور لفظية لا بد ان يكون معانيها ملخصة ويليق بهذا الموضع
الكلام في المتقابلات

الفصل الخامس عشر في حقيقة المتقابلين واقسامهما

المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة
واقسامها اربعة اولها تقابل السلب والايجاب سواء كان مثل قولك زيد
فرس زيد ليس بفرس او مثل قولك الفرس اللافرس او مثل قولك الفرسية
اللافرسية فهذه اقسام ثلثة ولكن يجب ان تعلم ان التقابل الاول وبالذات
هو ما ليس فيه الموضوع فاما اذا اخذ فيه الموضوع كان التقابل لا بالذات بل
بالقصد الثاني واعلم ان هذا منسوب الى القول والضمير لان السلوب
ليس لها في انفسها ثبوت ولا تعين والا لكان في كل شيء امور غير متناهية
لان فيه سلوبا غير متناهية وثانيها تقابل المتضايفين وسيأتي ذكره في باب
الاضافة وثالثها تقابل الضدين وهما اللذان الوجوديان المتعاقبان على
موضوع واحد او محل واحد وبينهما غاية الخلاف وذلك مثل الحرارة والبرودة
والنارية والمائية ان الشيء في الضدية بتعاقبهما على محل اما هيولي كان او موضوعا
ورابعها تقابل العدم والملكة فمنه مشهور ومنه حقيقي اما المشهور من الملكة
فليس مثل الابصار بالفعل ولا مثل القوة على الابصار بل ان يكون الشخص بحيث
متى شاء الابصار امكنه ذلك والمشهور من العدم هو ارتفاع هذا المعنى عن المادة
المتهيئة لقبوله في الوقت الذي من شأنها ذلك مثل العمى للبصر والدرد للاسنان
والصلع للشعر فان العمى ليس عدم البصر فقط فان الجرو الذي لم يفتح عادم
للبصر ولا يقال له اعمى واما العدم الحقيقي فهو عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا
اما بحسب جنسه او نوعه او شخصه قبل الوقت او فيه اما الذي بحسب الجنس
اما القريب فكالانوثة التي هي عدم الذكورة الممكنة لجنس الحيوان او كالفردية
التي هي عدم الانقسام بمتساويين الممكن في جنس العدد واما بحسب الجنس البعيد
فكعدم البصر عن الحائط فمع ان ذلك ممكن له بحسب جنسه البعيد وهو كونه
جسما واما الذي بحسب النوع فكعدم اللحية للمرأة الممكنة لنوع الانسان
واما الذي بحسب الشخص فقد يكون لان الوقت فاته كالدرد وقد يكون
لان الوقت لم يجئ كالمرد وقد يكون في الوقت وذلك قبل زوال ذلك
العدم كانتثار الشعر بداء الثعلب ومنه ما لا يزول كالعمى واذ قد ذكرنا
اقسام المتقابلات فلنذكر الفرق بينها اما الفرق بين تقابل السلب
والايجاب وبين سائر الاقسام اما اولا فلكون التقابل بينهما في القول
والضمير لا في الوجود واما ثانيا فهو ان السلب والايجاب يكون لا محالة احدهما

صادقا والآخر كاذبا وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا جميعا اما في المضاف
فاذا قلت زيد ابن خالد وابو خالد جاز ان يكذبا جميعا واما الضدان فانهما
يكذبان عند عدم المحل وقد يكذبان عند وجود المحل عند الخلو عنهما سواء وجدت
الواسطة كالاحمر والاصفر او لم يوجد كالشفاف واما العدم والملكة المشهوران
فهما يكذبان قبل وجود الوقت واما الحقيقيان فيكذبان عند عدم المحل
واما الفرق بين المتضايفين وسائر الاقسام فهو ان كل واحد من المتضايفين
معقول بالقياس الى الآخر ملازم له وجودا وعدما في الذهن وفي الخارج وليس
الامر في الثلاثة الباقية كذلك واما الفرق بين العدم والملكة وبين الضدين
انهما امران وجوديان وعلة كل واحد منهما غير علة الآخر واما العدم فليس
الا نفس زوال الملكة ولا علة له الا زوال علة الملكة فانا سنبين ان علة
العدم عدم العلة كما ان الشمس اذا طلعت كانت علة لاشراق الجو واذا
غابت كانت علة لاظلامه الفصل الحادي عشر في ابحاث تتعلق بالتقابل
وهي ثلثة ١ ان التقابل ليس جنسا لهذه الاربعة وبرهانه ان المتضايف ماهيته
انه معقول بالقياس الى غيره ثم نحو هذه الماهية ان لا يجامع المتضايف الآخر في
موضوع واحد في زمان ومن الجائز ان يعقل المتضايف معقولا بالقياس الى غيره
وان لم يخطر بالبال امتناع حصوله مع المتضايف الآخر في المحل
الواحد في الوقت الواحد واذا كان كذلك لم يكن المتضايف متقوما بكونه
متقابلا فلا يكون التقابل جنسا البحث الثاني في حل شكين يذكران على
المتقابلين احدهما ان السواد من حيث هو ضد البياض يقال بالقياس الى البياض
وهو من حيث انه يقال بالقياس اليه مضايف له فالسواد من حيث هو ضد
البياض مضايف له فاذن كونه ضدا له اما ان يكون نفس اضافته او يكون
داخلا في تلك الاضافة وكيف ما كان امتنع ان يجعل التضاد قسيما للاضافة
٢ كونه ضدا له اما ان يكون نفس اضافته او يكون داخلا في الاضافة وكيف ما كان
امتنع ان يجعل التضايف قسيما للاضافة وحل الاول ان نقول الحرارة من حيث
هي حرارة يصدق عليها كونها مضادة للبرودة من حيث هي برودة فان
الحرارة من حيث هي منازعة للبرودة من حيث هي في الموضوع ويكذب على الحرارة
انها من حيث هي هي مضافة الى البرودة من حيث هي هي فان الحرارة من حيث هي هي غير
معقولة الماهية بالقياس الى البرودة من حيث هي هي فالتضاد اذن غير التضايف
بل الحرارة من حيث هي مضادة للبرودة مضايفة لها فيكون التضاد عارضا
لنفس الحرارة والبرودة ويكون التضايف عارضا للتضاد او الحرارة والبرودة
مع التضاد وحل الثاني ان قوله المتقابل داخل تحت المضايف لاستحالة ان لا

وكذلك

وكذلك العدم والملكة داخلان تحت التقابل وغير داخلين تحت التضايف
بل المتقابلان من حيث هما متقابلان يعرض لهما التضايف ولا شك ان
المقابل اعم من المقابل من حيث هو مقابل لان مطلق المقابل يصدق على كل ما
يقال له انه مقابل سواء كان مفهومه هو انه مقابل او له ماهية عرض لها
انها مقابل ولا استحالة في ان يكون الاخص عارضا لكل ما له طبيعة العام
عند اعتبار شرط يصير به العام اخص كاخذ الحيوانية من حيث هي حيوانية بشرط
حذف سائر القيود فانه حينئذ يلزم الحيوانية امور غير محمولة على جزئيات الحيوان
فان الحيوان الذي يكون كذلك يكون عديم النطق وليس كل حيوان يكون
عديم النطق البحث الثالث فيما يدل على حصر المتقابلين في هذه الاقسام
الاربعة وبيانه ان نقول الامران اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد اما
ان يكون كل واحد منهما وجوديا واما ان لا يكون كذلك فان كان كل
واحد منهما وجوديا فاما ان يكون ماهية كل واحد منهما معقولا بالقياس
الى الآخر واما ان لا يكون والاول هو تقابل المتضايفين و٢ تقابل الضدين
واما اذا لم يكن كل واحد منهما وجوديين بل احدهما عدميا والآخر ثبوتيا فلا
يخلوا اما ان ينظر الى السلب والايجاب بشرط وجود موضوع مستعد لقبول
ذلك الايجاب بحسب جنسه او نوعه او شخصه وذلك هو العدم والملكة
الحقيقيان واما ان يكون بشرط الموضوع في الوقت الذي يكون حصول ذلك
الوصف فيه وذلك هو العدم والملكة المشهوران ولما ان لا شرط في السلب
والايجاب شيء من هذه الامور بل يعتبر حالهما على الاطلاق وذلك هو السلب
والايجاب فظهر بما قلنا ان العدم والملكة هما الوجوب والسلب بعينهما
مخصوصة بجنس او موضوع او وقت او حال معين الفصل الرابع عشر
في احكام الاضداد وهي ستة الحكم الاول ان الضدين اما ان يكون احدهما
بعينه لازما للموضوع مثل البياض للثلج والسواد للغراب واما ان لا يكون
كذلك وذلك على قسمين فانه اما ان يمتنع خلو المحل عنهما او لا يمتنع فالاول مثل
الصحة والمرض فان بدن الحي لا يخلو عنهما على ما سيأتي هو في موضعه و٢ على قسمين
وذلك المحل عند خلوه عن الضدين اما ان يكون موصوفا بتوسطهما او لا يكون
والاول مثل الفاتر المتوسط بين الحار والبارد والاحمر المتوسط بين
الاسود والابيض هذا اذا كان للمتوسط اسم محصل وقد لا يكون له اسم
محصل وحينئذ يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر وكذلك ليس
كل ما يعبر بسلب الطرفين كان ذلك متوسطا فانا نقول الفلك لا ثقيل
ولا خفيف ولا نشير به الى حصول حالة متوسطة بين الثقل والخفة له واما

فهو مثل الشفاف فانه خال عن السواد والبياض وكذا ما بين وسطيها الحكم ٣ الطبايع
الجنسية لا يتضاد بل التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة يدل عليه الاستقراء
وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لان الخير والشر ضدان وكل
واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن خطأ اما اولا فلا نسلم ان الخير
والشر ضدان لان الخير عبارة عن حصول كمال الشيء له والشر عبارة
عن عدم ذلك الكمال فبينهما تقابل العدم والملكة واما ثانيا فلا نسلم ان الخير
والشر جنسان لانواع وذلك لان كل ما يوافق الانسان ويوافقه
الانسان ويلايمه فانه نسميه خيرا وكل ما لا يلايمه فانه نسميه شرا فالخيرية
عبارة عن كون تلك الاشياء ملايمة له واعتبار كون تلك الامور ملايمة
للانسان اعتبار امر خارج عن ماهيات تلك الامور فان الحلاوة لها
في نفسها ماهية ثم يعرض لها كونها ملايمة لحس الذوق واذا كانت الخيرية والشرية
عبارتين عن احوال خارجة عن الماهيات التي تعرض لها عليهما وجب ان لا يكونا
مقولين عليها قول الجنس بل اذا اعتبرنا نفس الملايمة والمنافرة مجردة عن
موضوعاتها كانتا ماهيتين نسبيتين نوعيتين فلا يلزم من تضادهما تضاد الجنس
الحكم ٣ من شروط عروض التضاد للانواع الاخيرة ان تكون تحت جنس واحد قريب
يدل عليه الاستقراء وظن بعضهم خلاف ذلك لان الشجاعة مضادة للتهور
مع انهما داخلان تحت جنسين اي ان الشجاعة تحت جنس الفضيلة والتهور
تحت جنس الرذيلة وهذا الظن خطأ لان الشجاعة في نفسها كيفية وكونها فضيلة
صفة عارضة لها خارجة عن ماهيتها وكذلك التهور في نفسه كيفية ويعرض لها ان يكون
رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس بل من العوارض والشجاعة في
ماهيتها واسطة بين التهور والجبن فلا يكون مضادة لهما واما التهور والجبن
فلما كانا في غاية التباعد كانا متضادين بل لها عارض وهي كونها فضيلة والتهور
له عارض وهو كونه رذيلة وبين هذين العارضين تضاد ولا يلزم من وقوع
التضاد بين العارضين وقوعه بين المعروضين الحكم ٤ ان ضد الواحد
واحد لان الضد هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فنقول الذي يلزم من وجوده
عدم البياض مثلا اما ان يكون شيئا واحدا واما ان يكون اكثر من واحد فان
كان شيئا واحدا لم يكن ضد البياض الا ذلك الواحد وان كان امورا
كثيرة يلزم من وجود كل واحد منها عدم البياض فلا يخلو اما ان يكون مخالفة بعض تلك
الامور للبياض اقوى من مخالفة الباقي او لم يكن فان لم يكن لم يكن تلك الامور
ضدا للبياض لانا شرطنا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان كانت
الامور كلها في غاية المخالفة للبياض فذلك محال لان المخالفة بين البياض وبين

تلك

تلك الامور اما ان يكون من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كان البياض
يخالف تلك الامور من جهة واحدة كانت تلك الامور مشتركة في جهة واحدة
بها يكون مخالفة للبياض فتلك الامور انما يكون مضادة للبياض باعتبار تلك
الجهة الواحدة فيكون مضادة للبياض باعتبار تلك الجهة الواحدة فضد الواحد
واحد وان كان البياض يخالف تلك الامور بحسب جهات كثيرة كان
ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا وليس كلامنا فيه ولقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون البياض باعتبار واحد يخالف امورا كثيرة فان لم يكن لتلك
الامور اشتراك في امر واحد به تقع المخالفة فانه لا يلزم من اشتراك تلك الامور
في مضادة البياض اشتراكها في وجه واحد باعتباره تقع المضادة فانا سنبين
في باب العلة والمعلول ان الامور المختلفة في الماهية يجوز ان يكون مشتركة في
لازم واحد واقرب ما يدل عليه ان الاشتراك في المضادة لو كان مستندا الى
امر مشترك بين تلك الامور ثم لزوم ما به الاشتراك لما به الاختلاف ليس
بواسطة امر آخر مشترك والا لزم التسلسل فعلى كل حال ينتهي الى ان يصير
جهة الاشتراك لازمة لجهة الاختلاف فاذا جاز ذلك جاز ان يكون مضادة
البياض امرا مشتركا بين ماهيات كثيرة فان قيل قولكم ضد الواحد واحد باطل
بالشجاعة فان لها ضدين وهما التهور والجبن والوسط لا يضاد الطرفين
بل الشجاعة عرض لها ان يكون فضيلة والجبن والتهور عرض لهما ان يكونا رذيلتين
فالتضاد بين الفضيلة والرذيلة وليس للواحد ضد اكثر من واحد الحكم ٥ ان الاضداد
منها ما يصح حصول بعضها عقيب البعض مثل السواد والبياض ومنها ما لا يصح مثل
الحركة الى الوسط والحركة عن الوسط فانه يمتنع تعاقبهما لما ثبت ان بين كل حركتين
سكونا ومع ذلك فالاكثر ان الانتقال الى الضد انما يكون بعد الانتقال الى
الوسط مثل ان الابيض يغبر او يحمر او يخضر ثم يسود الحكم ٦ انه ثبت ان
الاضداد هي الانواع الاخيرة الداخلة تحت جنس واحد ولا شك ان موضوعها
يكون واحدا ثم ان ذلك على وجهين احدهما ان يكون الموضوع قابلا للضد
من غير استحالة في غيرهما مثل ان الجسم الحار قد يصير باردا والآخر ان لا يتغير
الموضوع فيهما الا بعد تغيره في غيرهما مثل ان الجسم الحلو لا يصير مرا الا اذا
تبدل مزاجه اولا **الفصل الثامن عشر** في ان التقابل بالسلب والايجاب
انما يكون في العقل او في القول ولا شك ان القول تابع للعقل فلننظر في هذه
المتعاندات من حيث هي معتقدة وليكن عقد في الخير انه خير وعقد فيه انه
ليس بخير وعقد فيه انه شر فنقول التنافي بين عقد انه خير وعقد انه ليس
بخير اقوى من التنافي بين عقد انه خير وعقد انه شر يدل عليه امور الاول

ان ماليس بخير ففيه عقد انه شر لانهما قد يصدقان ولانيا فيه ايضا عقل انه
ليس بشر لانهما قد يصدقان ايضا فاذن المنافي لعقل انه خير واذا ثبت ان
المنافي لعقل انه ليس بخير عقد انه خير ثبت ان المنافي لعقل انه خير عقل انه
ليس بخير تحقيقا للمنافات من الجانبين ٢ انا اذا قلنا انه خير صدق قنا في امر ذاتي
واذا قلنا انه ليس بشر صدقنا في امر عرضي لان السلوب اوصاف عرضية ولانه
امر انما يتقرر بسبب نسبته الى غيره واذا قلنا انه شر فقد رفعنا عنه الامر الوضعي
وهو كونه ليس بشر ومعلوم ان المعاندة بين ماهية الشي وبين رفع الماهية
اقوى من المعاندة بين الماهية وبين رفع عوارضها وايضا فلان لوازم الماهية
معلولة لها وارتفاع المعلول مسبوق بارتفاع العلة فاذن معاندة عقد انه
ليس بخير لعقد انه خير اقدم من معاندة عقد انه شر لعقد انه خير فيكون اقوى
٣ ان الشر لو كان انه ليس بخير لما كان يمتنع اعتقاد انه خير وانه شر ولو كان بدل
الشر شي آخر مما ليس بخير فهو من ذلك يستحيل اعتقاد انه خير وانه ليس بخير وذلك
يدل على انه ليس التنافي من الاول بالذات الا بين الايجاب والسلب ٤ ان الخير
يمكن ان يعتقد فيه عقايد غير متناهية كلها كاذبة مثل ان يعتقد بياضا وحجرا ومثلثا
وساير ما لانهاية له وقد عرفت ان ضد الواحد واحد فاذن الضد بالحقيقة
ما يعم كل هذه الامور وهو عقد انه ليس بخير فمعاندته اقوى من معاندة ساير
الامور ٥ كثير من المحمولات لا اضداد لها مع ان فيها بين السلب والايجاب
كقولنا هذا انسان هذا ليس بانسان فاذن مقابل الموجبة بما هي موجبة
السالبة التي تقابلها في كل مادة ولقايل ان يقول ما ذكرتموه يدل على ان التقابل
بالسلب والايجاب اعم من التقابل بالتضاد ولكن لم قلتم انه متى كان اعم كان اقوى
ويمكن ان يجاب عنه بان الحكم اذا ثبت في العام والخاص فثبوته في العام اولا و
بالذات وفي الخاص ثانيا وبالعرض **الفصل التاسع عشر** في حكاية ما قيل في جعل الوحدة
والكثرة مبادي الاشياء الامور الطبيعية هي التي يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة
معها مثل الانسانية فانه لا يمكن تعقلها الا في مادة معينة والامور التعليمية هي
التي لا يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة مثل الدايرة والمثلث فانه لا
يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة لها واذا عرفت ذلك فمنقول من القدماء من
قدم التعليميات على الطبيعيات من وجهين احدهما ان التعليميات وهي المقادير
والاعداد والاشكال هي الامور المعقولة بنفسها وتندرج فيها الاين والوضع
والمتى فان كل ذلك امور منسوبة الى الكم واما الكيفيات فهي غير معقولة
بنفسها ولذلك يتعذر تحديدها فان من حاول تحديد انواع الالوان والطعوم
والروايح وغيرها فقد تكلف شططا وذلك بسبب ان العقل لا يدركها بل
انما يتخيلها بالخيال تبعا للحس الثاني ان التعليميات علل للطبيعيات ثم انهم

اختلفوا

انهم اختلفوا فقال فيثاغورس الوحدة مبدا اول للعدد والعدد علة للجسمانيات
فمنهم من جعل العدد اولا مبدا للصورة الهندسية ثم جعل الصورة الهندسية
مبدا للجسمانيات فجعل الخط مركبا من وحدتين والسطح من اربع وحدات
ثم هولاء منهم من يمنع من تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان يكون التعليميات
مركبة من اعداد ثم يعرض لها بعد التركيب ان تنقسم الى غير النهاية ومنهم من
لم يتوسط في الصورة الهندسية بين العدد وبين الجسمانيات بل جعل الكل مركبة
من مراتب الاعداد صورة مطابقة لصورة طبيعية حتى يكون عند التجريد رتبة
عدد وعند الخلط صورة انسان او فرس ومن الناس من جعل المبادي الزايد
والناقص والمساوي وجعل المساوي بمكان الهيولى اذ عنه الاستحالة
الى الطرفين ومنهم من جعله بمكان الصورة لانه الجوهر والجيد ودونه الزايد
والناقص واعلم ان الناس عند اكرر كلامهم بان الالزامات على هذه الاقاويل واما نحن
فقد بينا ان الوحدة والعدد اعراض متقومة بالجواهر ولاسيما المبادي
والزايد والناقص فانها امور اضافية تعرض بعد استكمال الماهيات فكيف
يكون مبادي لمقوماتها ثم تلك الوحدات اما ان يكون متساوية او لا يكون
فان كانت متساوية لم يكن الاختلاف بين تلك الاشياء الا بزيادة تلك الوحدات
الامور ونقصانها فيكون الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر
والآخر اقل لكن الاقل موجود في الاكثر فاحدهما موجود في الآخر هذا خلف وان جعل
الوحدات غير متساوية فمن المحال ان يقع الاختلاف في نفس مفهوم الواحدية
كما سبق فلابد وان يقع في ماهيات اخر مقارنة للوحدة فلا يكون المبادي
للاشياء هي الوحدة ولما كان هذا المذهب في غاية الضعف قنعنا في
الكلام عليه بهذا القدر واحلنا الاستقصا فيه على الكتب القديمة ولنتكلم
الآن في المثل فان الكلام فيها مناسب لما نحن فيه **الفصل العشرون** في
ابطال المثل من الناس من زعم ان القسمة العقلية توجب وجود شيئين في كل
شي كالانسانين فيه يعني الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان
معقول ابدي واحتجوا عليه بان الانسان من حيث انه انسان
موجود اذ لو لم يكن الانسان موجودا لم يكن هذا الانسان موجودا
لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المتقيد بقيد هذا الشخص
فلو لم يكن الانسان في الوجود لم يكن الانسان الذي مع هذا القيد في
الوجود واذا ثبت ان الانسان موجود ولا شك بان ماهيته من حيث هي
مشتركة بين هذه الاشخاص المحسوسة يجب ان يكون مجردا عن جميع
العوارض والا لم يكن مشتركا بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة

ولا شك ان الانسان المجرد المشترك غير فاسد لفساد هذه
المحسوسات فاذن هيهنا انسان مشترك بين هذه الاشخاص مجرد
عن كل العوارض باق ابدي وهو المطلوب والجواب عنه ما بينا من الفرق
بين الانسان لا بشرط شيء وبين الانسان بشرط لا شيء فالانسان بالاعتبار
الاول موجود ولكنه لا يجب ان يكون مجردا لان الانسان لا بشرط
هو اعتبار الانسان من حيث هو انسان فقط مع قطع النظر عما معه من القيود
فاما اعتبار الثاني وهو الانسان بشرط ان لا يكون معه مفهوم آخر فهذا مما
لا يمكن ان يكون موجودا ولا الحجة التي ذكروها توجب ذلك ثم اعلم ان
افلاطون اثبت للطبيعيات صورا مفارقة ولم يثبت للتعليميات صورا مفارقة
ومنهم من عكس الامر فاثبت للتعليميات ولم يثبت للطبيعيات وزعم ان الطبيعيات
انما تكون من مقارنة الصور التعليمية للمادة مثل التقعير معنى مفارق فاذا
صار مقارنا للمادة حصلت الفطوسة وهي صورة طبيعية وزعم الشيخ الفاضل
ابو نصر الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين انه لا خلاف بين ارسطاطاليس
وافلاطون الا في اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدا الاول وذلك
بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدا الاول كانت
تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هي التي يسميها
افلاطون بالمثل وهذا التاويل حسن ومع ذلك يجب علينا اقامة البرهان
على بطلان القول بهذه المثل اما اولا فلانا لو قدرنا انسانا مجردا في الوجود الخارجي
لكان لا يخلوا اما ان يكون مشتركا بين الاشخاص المحسوسة او لا يكون
كذلك والاول محال لان الانسانية التي في عمرو ان كانت بعينها وبتحققها
موجودة في زيد كان ما يعرض لها في زيد من الصفات الغير الاضافية مثل
السواد والبياض موجودة لها وهي في عمرو فيلزم من كل صفة حاصلة في زيد
ان يكون حاصلة في عمرو وان يكون الذات الواحدة موصوفة بالاضداد
المتغايرة وذلك محال واما ان كانت المثل المفارقة غير مشتركة فيها
فذلك محال لان الانسانية المجردة اما ان يكون مضادة للانسانية
المحسوسة او لا يكون فان كانت مضادة لها لزمت محالات كثيرة اما
اولا فقد بينا ان الماهية النوعية انما تتكثر وتتشخص بسبب المادة وعوارضها
فتلك الانسانية المجردة انما تشخصت وامتازت عن سائر الاشخاص المساوية
لها في النوع بسبب المادة فتلك الانسانية مع انها مجردة تكون مادية هذا
خلف واما ثانيا فلان الانسانية المعقولة والانسانية المحسوسة اذا
كانتا متساويتين في الماهية وجب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر

فيلزم

فيلزم ان يصح على الانسان المحسوس ان يصير انسانا معقولا ازليا ابديا
وعلى الانسان المعقول ان يصير محسوسا فاسدا حادثا وكل ذلك
محال واما ثالثا فلان الانسان المحسوس اما ان يكون محتاجا الى الانسان
المعقول او لا يكون محتاجا اليه فان كان محتاجا اليه فتلك الحاجة اما ان يكون
لنفس ماهيته فيلزم منه احتياج الانسان المعقول الى انسان آخر
معقول لا الى نهاية بل يلزم احتياج ذلك الانسان المعقول الى نفسه
وان احتاج اليه لا لنفس ماهيته بل لشيء من عوارضه كانت عوارض الشيء
توجب وجود شيء اقدم منه وهو محال وان كان الانسان المحسوس
غير محتاج الى الانسان المعقول لم يكن المفارق علة للمحسوسات ولا مبادئ
لها واما ان لم يكن الانسان المعقول مضادا للانسان المحسوس
لم يكن مثلا وليس كلامنا فيه الوجه الثاني في ابطال هذه المثل انه يلزم ان يكون تلك
المفارقات انقص من اقل حال الاخس المقارنات فانا نعلم ان الشكل الانساني
السانح اخس من الشكل الانساني الحي الفاعل فهذا القدر من الكلام الكلي
كاف في ابطال هذه المثل واما الكلام المفصل في ابطالها فعند بياننا امتناع مفارقة
الصور والاعراض عن مواد ما واما ان الصور العقلية كيف يكون كلية واما الفرق
بين الكل والكلي فسيأتي في باب الاضافة ان شاء الله تعالى

الباب الرابع في الوجوب والامكان والامتناع

وفيه فصول

الفصل الاول في تعريف الواجب والممكن والممتنع

لا يمكننا تعريف كل واحد من هذه الثلاثة الا بتعريفات دورية لانا اذا حاولنا تعريف
الواحد منها لم نجد شيئا نعرفه به الا سلب الآخرين عنه مثل ان نقول الممكن
هو الذي لا يكون ضروريا والضروري هو الذي لا يمكن عدمه او الذي
لا يمكن وجوده واذا لم نجد شيئا في تعريف كل واحد منها الا سلب الآخرين
عنه صار التعريف دوريا لكن هيهنا شيء وهو ان كل ما كان من هذه الثلاثة
اقرب الى طبيعة الوجود كان اعرف عند العقل فلهذا يكون تعريف الامكان
والامتناع بالوجوب اولى من العكس واما تفصيل القول في معنى الممكن وفي اقسام
الواجب فذلك مما ذكرناه في المنطق فلا نعيده ثانيا ولنذكر هيهنا نمطا آخر
من الكلام لائقا بهذا الموضع

الفصل الثاني في تفصيل القول في الوجوب والامكان

اعلم ان الممكن له امران احدهما انه ليس له في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء
العدم والثاني حاجته في الوجود والعدم الى الغير واحتياجه الى الغير معلول لكونه في
ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم وبين هذين الاعتبارين فرق في وجه بين
وهو انا اذا حكمنا على شيء بانه في وجوده يحتاج الى الغير طلب العقل لذلك
علة فاذا اسندنا ذلك الى كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم قنع

قنع العقل بذلك ولولا ان عدم اقتضائه للوجود مغاير لتعلقه بالغير لما صح
هذا التنويع والتفصيل ح ان كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم هذا اعتبار
حاله مع قطع النظر عن وجود غيره وعدمه واما تعلقه بالغير وتوقفه كذلك فاعتبار
حاله مع الغير ومن المعلوم ان اعتبار حال الشيء من حيث هو مغاير لاعتبار حاله من
حيث انه مع غيره فظهر الفرق بين هذين الاعتبارين واذا عرفت الفرق
بينهما في جانب الامكان ظهر الفرق بينهما ايضا في جانب الوجوب فان الوجوب
ايضا له امران احدهما كونه مستحقا للوجود من ذاته و م عدم توقفه في
وجوده على الغير فهذا الاعتبار وهو عدم توقفه في وجوده على الغير مغاير ل
للاعتبار الاول وهو كونه مستحقا للوجود من ذاته وهذا التفصيل لا بد منه في
البحث عن حقيقة الواجب والممكن

الفصل الثالث

في ان الوجوب وصف
ثبوتي فنقول الوجوب بالاعتبار الاول وهو كونه مستحقا للوجود من ذاته امر
ثبوتي واما بالاعتبار م وهو عدم توقفه على الغير فلا شك انه امر سلبي والدليل
على انه بالاعتبار الاول ثبوتي وجوه آ ان استحقاق الوجود نقيض
لا استحقاق الوجود ولا استحقاق الوجود يصدق على امرين احدهما الممتنع
وهو واجب العدم والآخر الممكن وهو جائز العدم فاذن لا استحقاق
الوجود صادق على المعدوم والصادق على المعدوم يمتنع ان يكون ثبوتيا لان المعدوم
يستحيل ان يكون موصوفا بوصف ثبوتي فاذن لا استحقاق الوجود وصف
سلبي فيجب ان يكون استحقاق الوجود وصفا ثبوتيا ضرورة اختلاف
النقيضين بالسلب والايجاب فان قيل قولكم لا استحقاق محمول على الممتنع
والممكن وهما معدومان مغالطة لان الممتنع اما ان يكون له تخصص وتميز
في نفسه او لا يكون فان كان له تخصص امكن ان يكون موصوفا بالامتناع وان
كان وصفا ثبوتيا وان لم يكن في نفسه تخصص حتى يكون مستندا للحكم عليه
ولا الامتناع في نفسه بل معقول [illegible] يستعد للحكم لم يمكن الحكم بالامتناع على
الممتنع الا من حيث ان الذهن يستحضر ماهية ثم يحكم عليها بامتناع حصول الوجود
الخارجي لها فالمحكوم عليه بهذا الامتناع هو تلك الماهية الحاصلة في الذهن والحكم
هو امتناع حصول الوجود الخارجي لها بمثيره في باب الوجود واذا كان كذلك
لم يكن المحكوم عليه بالامتناع الا امرا ثبوتيا في الذهن واذا كان كذلك جاز ان
يكون الامتناع ايضا وصفا ثبوتيا واندفع كلامكم وحله انا نطلب من الامور
المذكورة بيان استحقاق الوجود وعبارتكم عن نسبة خاصة لكل ماهية
الى الوجود وتلك النسبة ليس تحققها بحسب فرض العقل فان الشيء في نفسه واجب
سواء اعتبره العقل او لم يعتبره ولو جاز ان لا يكون استحقاق الوجود وصفا وجوديا

مع انه

(هامش: من حيث هو هو — على المعدوم — في نفسه — ولا الامتناع)

مع انه في نفسه نسبة محققة حاصلة لما جاز ان يقال ان نسبة الجسم الى الحيز ليس امرا
ثبوتيا بل عدميا وعند هذا يظهر للمنصف ان الاشتباه الواقع في ان الوجوب
هل هو امر ثبوتي ام لا انما كان بسبب عدم التميز بين المفهومين المذكورين فتارة
كان يسبق الذهن من الوجوب الى عدم توقفه على الغير وحينئذ يحكم بكونه
عدميا وتارة الى كونه عبارة عن استحقاق الوجود وحينئذ يحكم بكونه ثبوتيا
فان اتفق الثبوت كيف لا يكون ثبوتيا ولكن لعدم التميز بين المفهومين
ربما يخبط الذهن في ذلك الثالث ان الشيء ما لم يجب اولا لم يوجد فاذن الوجوب
سابق على الوجود فانه لا بد من تقدم جهة الاستحقاق على حصول ما يتحقق به جهة الاستحقاق
من الواجب هو كونه مستحقا للوجود من ذاته ووجود الشيء سابق على اوصافه
السلبية لان السلوب ليس لها في انفسها تعينات وتخصصات والا لكانت
امورا ثبوتية بل تخصصها وتعينها تابع لتخصص المعقودات التي وصفت بتلك السلوب
واذا ثبت ذلك كان وجود الشيء سابقا على سلب غيره عنه واذا كانت
السلوب باسرها متاخرة عن وجود الشيء فلو كان الوجوب وصفا سلبيا
لكان متاخرا في الاعتبار عن الوجود ولكنا بينا ان الوجوب سابق على
الوجود فوجب ان لا يكون وصفا سلبيا ان الوجوب يؤكد الوجود
فلو كان وصفا عدميا لكان الشيء متأكدا بنقيضه وذلك محال احتج الناس
من احتج على كون الوجوب وصفا ثبوتيا بان الوجوب نقيض الامتناع و
الامتناع عدمي اذ لو كان ثبوتيا لكان موصوفه يجب ان يكون ثبوتيا
فحينئذ يكون الممتنع ثابتا هذا خلف فاذا كان الوجوب مناقضا للامتناع و
الامتناع عدمي لزم ان يكون الوجوب ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت ولقائل
ان يقول كما ان الوجوب يقابله الامكان والامكان عدمي او ثبوتي فان
جعلتم الامكان ثبوتيا والوجوب يقابله ومقابل الثبوت عدم لزم ان يكون
الوجوب عدميا وان جعلتم الامكان عدميا وهو مقابل الامتناع لزم
ان يكون الامتناع ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت واذا كان الامتناع
ثبوتيا والوجوب يقابله لزم ان يكون عدميا لان عدم الثبوت عدم
والحق ان الوجوب لا يناقض الامتناع بل هو احد الضدين ومن جعل الوجوب عدميا
ان يحتج بامور منها ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان موجودا في
ثبوته من الموجودات وحينئذ تكون له ماهية ولها وجود زائدا على
ماهيته فاما ان يكون ماهيته مستحقة لما هي لذلك الوجود او لا يكون فان لم يكن
لم يكن الوجوب واجب الثبوت بل كان ممكن الزوال واذا كان ممكن الزوال
كان الواجب ايضا ممكن الزوال فلا يكون الوجوب واجبا هذا خلف وان

وان كانت ماهيته مستحقة لذلك الوجود لما هي هي كان استحقاق ماهيته لوجوده
زائدا على ماهيته وعلى وجوده فيكون له وجوب الوجود زائدا عليه والكلام فيه كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وثانيها ان الوجوب متقدم على الوجود لانه عبارة عن
استحقاق الوجود واستحقاق الوجود متقدم على نفس الوجود على ما بينتموه
فلو كان الوجوب وصفا ثبوتيا لزم ان يكون ثبوت الصفة للماهية سابقا
على نفس الماهية وذلك محال وثالثها لو كان الوجوب وصفا ثبوتيا لكان
اما ان يكون داخلا في ماهية الواجب او خارجا عنها ومحال ان يكون داخلا
فيها لان استحقاق الوجود نسبة للماهية الى الوجود وماهية الشيء متقدمة
على انتسابها الى غيرها فاذن ماهية الشيء متقدمة على وجوبها والمتقدم يستحيل
ان يتقوم بالمتأخر ومحال ان يكون خارجا عنها لوجهين احدهما ان الوصف
الثبوتي الخارجي عن الماهية متقوم بها والمتقوم بالماهية محتاج اليها ممكن في ذاته
فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات والممكن انما يجب بوجوب سببه
فللماهية وجوب آخر قبل هذا الوجوب وهذا محال لانه يلزم منه التسلسل
وثانيهما ان اقتضاء الماهية للوجوب لو كان وصفا ثبوتيا زائدا لكان اقتضاء
الماهية لذلك الوصف ايضا زائدا ويلزم منه التسلسل وهذه ابحاث مشكلة
نسأل الله تعالى التوفيق لتحقيق الحق فيها

الفصل الرابع

في ان الامكان العام هل هو امر ثبوتي ام لا من زعم انه امر عدمي احتج بانه محمول على الممكن
الخاص الذي يجوز ان يكون معدوما وما يجوز حمله على المعدوم كان عدميا
فالامكان العام وصف عدمي ومن زعم انه ثبوتي قال نقول انه نقيض الامتناع
الذي هو وصف عدمي ونقيض العدمي يجب ان يكون ثبوتيا واعلم ان
بتقدير كونه ثبوتيا لا يمكن ان يكون مقولا على ما تحته قول الجنس على انواعه
والا لكان امتياز الوجوب عن الممكن بعد دخولهما فيه بفصل فيكون الوجوب
مركبا عن الجنس والفصل هذا خلف وايضا فقد نعقل الماهية مع الذهول عن كونها
واجبة وممكنة وذلك يدل على انه ليس من المقومات

الفصل الخامس

في ان الامكان الخاص هل هو امر ثبوتي ام لا الاكثرون اعتقدوا كونه ثبوتيا وعمدة
الشيخ فيه انه ان كان عدميا فلا فرق بين قول القائل امكانه عدمي وبين قوله
لا امكان له فلو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن الشيء في ذاته ممكنا فاذن الامكان
امر وجودي والحجة منقوضة بالامتناع فانه ان جاز ان يكون الممتنع ممتنعا
في ذاته مع ان الامكان كذلك وايضا يلزم منه ان يكون نفس العدم امرا
وجوديا فان العدم ان لم يكن وصفا ثبوتيا لم يكن العدم ثابتا له فكان
موصوفا بانه ليس بمعدوم وما ليس بمعدوم فهو موجود وقد فرضناه معدوما هذا خلف

فاذن الامكان امر وجودي واي استحالة اظهر من ان يجعل الشيء نفس مقابله او يوصف
بمقابله ثم الجواب عنه ان المعدوم انما يوصف بالامكان اذا احضر في العقل وحينئذ
يكون موجودا من الموجودات الذهنية فيصح وصفه بالامكان او بالاستحالة واي
حاجة الى طلب قابل آخر للامكان فان قيل العقل اذا احضره يقضي عليه
بان له امكانا موجودا في الاعيان وان كان موجودا فيه فنقول ليس كذلك فان
العقل لا يقضي بوجود امكانه في الخارج بل بامكان وجوده في الخارج وهذا القضاء
لا يستدعي وجودا خارجيا كما ذكرناه في المثالين وقالوا ايضا الامكان لكونه
عدما للامتناع العدمي وجودي فنقول بل هو لكونه عدما للوجوب الوجودي
عدمي فان جعلوا الوجوب عدميا فقد ناقضوا لانه عدم الامتناع العدمي
والحق عندي ان الامكان ليس وصفا ثبوتيا وبراهينه خمسة آ لو كان
الامكان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون ممكن الثبوت او واجب الثبوت
ومحال ان يكون واجب الثبوت لوجهين اما اولا فلان واجب الوجود
لا يكون اكثر من واحد واما ثانيا فلان الامكان عارض للممكنات وما كان
عارضا للمحتاج وتابعا له فهو بالحاجة اولى فاذن الامكان ممكن لذاته
فيلزم التسلسل ولا يقال بان ثبوته للممكن واجب فكيف حكمتم عليه بالامكان
فنقول يجوز ان يكون الشيء في ذاته ممكنا وان كان ثبوته لغيره واجبا
كجميع لوازم الماهيات ولا يقال بان امكان الامكان هو نفس كونه امكانا
لانا نقول الامكان اذا كان امرا وجوديا كان وجوده زائدا على ماهيته
والامكان وصف يعرض له بالنسبة الى وجوده والعارض مغاير للمعروض
فامكان وجوده يكون زائدا على ماهيته ب ان امكان قبول السواد مغاير
لامكان قبول البياض لانه يصح ان يعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فاذا كانت
المادة قابلة لامور غير متناهية على البدل لزم ان يكون فيها امكانات
غير متناهية فيكون فيها اعداد غير متناهية هذا خلف فان قيل الحكماء عولوا في
بيان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ان مفهوم انه كذا صدر عنه
كذا غير مفهوم انه صدر عنه شيء آخر وانتم قد زيفتم هذه الطريقة فكيف
عولتم عليها الآن فنقول هب انا زيفناها ولكنها لازمة على اصولهم وايضا
فلا شك ان اختلاف المفهوم يدل على التغاير ولكنا قلنا في العلة التي يصدر عنها معلولان
ان اختلاف المفهوم عائد الى نسبة الاثر الى المؤثر لا الى نفس المؤثر فلا يجب
وقوع الكثرة في ذات المؤثر واما هاهنا فاختلاف المفهوم انما وقع في هذه
الامكانات فلا جرم اقتضى ذلك وقوع التعدد فيها ج لو كانت الامكانات
ثبوتية لكانت اما غنية عن المؤثر او محتاجة اليه والاول باطل لان كل موجود

لايكون واجب الوجود فهو محتاج الى السبب فان احتياج الى المؤثر فالمؤثر اما
ان يكون تلك الماهية او شيء آخر ومحال ان يكون المؤثر شيئا آخر لان الامر
الخارجي لا يعطي صفة الشيء الا بعد ان يكون ذلك الشيء قابلا فاذن هذه الامكانات
انما تفيض عن واهبها بعد ان تكون الماهية قابلة لها وذلك القبول هو
الامكان فاذن قبل الامكان امكان آخر ويتسلسل او ينتهي الى امكان ل
لا يكون حاصلا من الفاعل الخارجي وهو المطلوب واما ان كان المؤثر
في تلك الامكانات هو نفس تلك الماهية فهو باطل لثلثة اوجه اما اولا
فلان تأثير الماهية في وجود ذلك الامكان وقبولها اما ان يكون بجهة
واحدة فيكون الشيء الواحد بالجهة الواحدة فاعلا وقابلا وهو عندهم محال
او بجهتين فيعود الى القسم الذي ابطلناه واما ثانيا فلان العلة عندهم متقدمة
بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود الامكان لكان لوجود
الماهية قبل امكانها هذا خلف واما ثالثا فلان الاتصاف بالوصف الوجودي
متأخر عن وجود الموصوف فلو جعلت الماهية علة لوجود الامكان والامكان
متقدم على وجود الماهية لزم ان يكون وجود الوصف سابقا على وجود الموصوف
وهو محال ٤ لو كان الامكان امرا ثبوتيا لاستدعى محلا ثابتا فمحله ان
يكون هو نفس ذلك الشيء او شيئا آخر والاول باطل لان الشيء قبل حدوثه موصوف ف
بالامكان وقبل حدوثه يستحيل ان يكون موصوفا بوصف وجودي والثاني
باطل لان امكان الماهيات صفة لازمة لها ولوازم الماهيات يمتنع ثبوتها
في غيرها ٥ الامكان من مقولة المضاف ولهذا لا يتصور الا بين اثنين وهو نسبة
بين الذات والوجود وثبوت الاضافة يتوقف على ثبوت كلا المضافين فلو
كان الامكان وصفا ثبوتيا حاصلا في الخارج لكان ثبوته متأخرا عن ثبوت
الماهية وعن ثبوت الوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان وذلك محال
فظهر ان الامكان ليس من الامور الثبوتية **الفصل السادس** في تقسيم الواجب
اعلم ان الواجب قد يكون واجبا لذاته وقد يكون واجبا لغيره اما الواجب
لذاته فبتقدير ان يكون الوجوب وصفا ثبوتيا زعموا انه يمتنع ان يكون وصفا
خارجا عن الذات لان كل ما كان خارجا عن الذات فلا يخلو اما ان يكون
مستقلا بنفسه او لا يكون فان كان مستقلا بنفسه كان شيئا قائما بذاته
فلا يكون وصفا لشيء آخر لان كل ما كان مستقلا بنفسه فهو متحقق سواء
فرض غيره متحققا او غير متحقق وكل ما كان كذلك فانه لا يكون وصفا للغير
فاذن وجوب الوجود ليكون قائما بنفسه ووجوبه هو عين ذاته فاذن
وجوبه ليس خارجا عن ذاته وهو المطلوب واما ان لم يكن مستقلا بذاته كان

معناه

معناه انه لو فرض تبدل الموصوف وارتفاعه فانه يرتفع ذلك الوصف
وكل ما كان قوامه متوقفا على غيره فانه لما هو هو مع قطع النظر عن غيره يكون
ممكنا وكل ممكن فانه يصح العدم بحسب ذاته فاذن الوجوب يصح عليه العدم
فلو امتنع عدمه لم يكن ذلك الامتناع لاجل نفس مفهومه بل الامتناع بسببه الذي
هو الذات فاذن حاله بين امرين اما ان يصح عدمه او لا يصح فان صح فمتى صح
عدم الوجوب صح عدم الواجب هذا خلف وان لم يصح وقد بينا ان وجوب
المعلول تابع لوجوب العلة فيلزم ان يكون للماهية وجوب قبل وجوبها ويلزم
التسلسل وبتقدير جوازه فنقول الذات هل يقتضي لما هو هو وجوبا ام لا
فان اقتضى وجوبا فذلك الوجوب هل هو مقتضى الذات فلا يكون بين
الذات وبينه وجوب آخر وان لم يقتض وجوبا اصلا كان ذلك نفيا للوجوب
عن الذات بالكلية فثبت ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون خارجا عن الماهية
واما الوجوب بالغير فهو تبع لوجوب العلة فلا جرم صح ان يكون خارجا عن
الماهية واعلم ان بعض ما في هذا الفصل من الاشكالات قد ذكرناه فيما مضى
ولنذكر الآن اشكالا آخر مع الجواب فان قيل وجوب الوجود وصف
للوجود والوصف منفصل عن الموصوف فمن جعل وجوب الشيء نفسه فقد
تجاهل قلنا ان الشيء اذا اخذ بشرط وجوده يصير ممتنع العدم وما كان
مانعا لامكان العدم والوجود فاذن الوجود من حيث انه وجود يمنع الامكان
وما كان مانعا عن الامكان لزمه الاستغناء عن المقتضي فالوجود بشرط
التجرد عن الماهية اولى بالمنع من الامكان لان الشيء الذي له اعتبار الا
اذا اخذ مع الوجود [illegible] يدخل في الوجوب فالذي لا اعتبار له الا
الوجود فهو بالوجوب اولى وهذا الجواب متفرع على قول من
قال وجود الله عين ماهيته اما على مذهبنا فيصلح ذلك للتمثيل [illegible]
والبرهان ما سبق واعلم ان كل ما دل على ان الوجود مشترك
بين الماهيات فهو دال ايضا على ان الوجوب مشترك بين الامور
الواجبة لو كانت موجودة **الفصل السابع** في كيفية عروض الامكان
للماهيات اعلم ان الماهيات اذا اخذت مع وجودها يستحيل
ان يعرض لها الامكان لانها بشرط كونها موجودة يستحيل ان
تكون معدومة وكذلك بشرط كونها معدومة يستحيل ان
تصير موجودة فاذن الماهيات متى شرط لها وجودها
او عدمها او وجود سببها او عدم سببها استحال عروض الامكان لها فاما اذا
اخذت لا بشرط شيء اصلا والتفت اليها من حيث هي هي فحينئذ

يصح الحكم عليه بالامكان عليها لانها من حيث هي هي لا يلزم من فرض وجودها
ولا من فرض عدمها محال اصلا فان قيل كون الشيء ممكنا غير معقول
من حيث هي هي لا يمكن وصفها بالامكان لان الامكان وصف اضافي
والامور الاضافية انما تتعقل بين امرين فالامر الواحد مما يستحيل عروض
الامكان له ايضا امر واحد فيستحيل عروض الامكان له والنسبة الحاصلة
بينهما ايضا امر واحد فيستحيل عروض الامكان لها فاذن يستحيل
وصف كل واحد من هذه الثلاثة بالامكان فاستحال وصف المجموع به ايضا
وبالجملة استحال وصف المفردات بالامكان لان الامور الاضافية لا
تعرض للمفردات ومتى استحال وصف المفردات بالامكان استحال
وصف المركبات به لان المركب عبارة عن مجموع تلك المفردات
وحله ما بيناه في باب الماهية ان الماهية المفردة مجعولة

الفصل الثامن في اقسام الممكنات الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في
ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو
ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فانه ربما كان الشيء ممكن الوجود
في ذاته ولم يكن ممكن الوجود لشيء بل اما واجب الوجود لشيء كالصور
والاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها ثم ما يكون ممكن
الوجود في ذاته فاما ان يكون نفس امكانه ووجوده كافيا في فيضانه
عن علته واما ان لا يكون وهذا الكلام يستدعي زيادة تلخيص فنقول
انكم ستعرفون ان الممكنات مستندة في وجودها الى السبب الواجب
الوجود في جميع جهاته وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بعض المستعدات
بالفيض دون البعض بل انما يكون عام الفيض وان يكون اختلاف
افتراق الفيض لاختلاف الاستعداد ثم ان الممكنات امكانها في انفسها
وماهياتها فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عن واجب
الوجود عليها وجب ان يكون موجودا وان لا يختص وجوده بحين دون
حين وان لم يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا بل لا بد من حصول شرط
آخر حتى يستعد لقبول الوجود عن واجب الوجود كان لمثل هذا الشيء
امكانان احدهما الامكان العائد الى ماهيته وهو كونه بحال لا يلزم
من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والاستعداد التام والقريب
به اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وتكون تلك الشرائط سابقة
سبقا زمانيا على وجود الحوادث فالاستعداد التام في مثل هذه
الاشياء انما يكون لحوادث سابقة عليها وستعرف بعد ان الحوادث

لا يمكن

لا يمكن حدوثها الا عند حركة تقرب عللها الى معلولها بعد بعدها ثم انه لا بد لتلك
الحوادث من محل ليصير المحل بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو
المادة

الفصل التاسع في ان الامكان محوج الى السبب العقلاء اتفقوا على
ان الامكان محوج الى السبب وبرهان ذلك ان الشيء اذا كان يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون وكلا الجانبين بالنسبة اليه على السوية استحال ان يترجح احدهما
الا لسبب ثم تارة يدعى العلم البديهي في هذا المقام وتارة يذكر الحجة بانه لو
ترجح احد طرفيه على الآخر من غير مرجح لكان ذلك الطرف اولى به من الطرف الآخر
وذلك ينقض فرضنا ان كلا الطرفين بالنسبة اليه على السوية ومن الجدليين
من يزعم ان الامكان غير محوج الى السبب ولنذكر ما يمكن ان يقال من
جانبهم فان لهم ان يقولوا العلم بان الشيء اذا كانت نسبة الوجود اليه
كنسبة العدم فلا يترجح احدهما على الآخر الا لسبب اما ان يكون اوليا واما
ان يكون مكتسبا لا جائز ان يجعل اوليا لانا اذا عرضنا على العقل هذه القضية
وقولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى في القوة مثل القضية
الثانية وايضا فان اكثر فرق العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب
في ست مباحث وما كان كذلك لم يكن من الاوليات وبيانه الاول ان بعضهم
يقول الله سبحانه يفعل العالم في وقت معين دون سائر الاوقات لا لمرجح
يختص ذلك الوقت ٢ بعضهم يقول الله سبحانه خصص الافعال باحكام
مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في تلك الافعال ما
يقتضي تلك الاحكام ٣ ولان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
من جميع الوجوه فيما يرجع الى الغرض فانه يختار احدهما دون الآخر لا لمرجح ٤ وكذلك
العطشان اذا خير بين قدحين متساويين من كل الوجوه ٥ من الناس
من يقول في بعض الاحكام التي يخص بها احد المتماثلين دون الآخر انه لا تعليل
لانه اي شيء علل فسد ٦ ومنهم من يقول الذوات باسرها متساوية
في الذاتية ثم ان بعضها يختص بصفة معينة دون سائر الصفات لا لامر فاذا
كان وقوع الممكن لا عن سبب امرا ذهب اليه جمع كثير من العقلاء فكيف
يجعل ذلك من الاوليات وان جعلتموه نظريا فلا بد من البرهان قولكم
لو ترجح من غير سبب لكان مناقضا لقولنا ان الطرفين بالنسبة اليه على السوية
فنقول هذا مغالطة لان المعنى من قولنا ان الطرفين بالنسبة اليه على السوية
انه ليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم وذلك يناقضه اسناد ما
ترجيح احد الطرفين على الآخر اليه فاما اذا لم يستند ذلك الترجيح الى
شيء اصلا لم يكن ذلك مناقضا لما قلتم ثم الذي يدل على ان الامكان

غير محوج الى السبب وجوه ثلثة آ ان الحاجة لو ثبتت لكانت امرا ثبوتيا
لانها نقيض اللاحاجة المحمولة على الممتنع الذي يجب ان يكون معدوما و
المحمول على المعدوم معدوم فالحاجة التي يناقضها يكون امرا وجوديا ب
استحالة كون الحاجة امرا وجوديا وجوه ثلثة آ انا بينا ان الامكان امر عدمي
فلو عللنا الحاجة به لزم تعليل الامر الوجودي بالامر العدمي وذلك محال
لانه لو جاز ذلك لجاز مثله في كل الممكنات ب ان الحاجة سابقة على
الوجود فلو كانت الحاجة وصفا ثبوتيا لكانت ثابتة للماهية قبل وجودها
فيكون ثبوت الوصف للموصوف سابقا على وجود الموصوف وهذا خلف ج
الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت في الثبوت مساوية لغيرها من الامور الثابتة
وفي الماهية مغايرة عنها فيكون ثبوتها زائدا على ماهيتها ووجودها لماهيتها
ليس بالوجوب والا لكان واجبا لذاته وهو محال لاستحالة ان يكون
الوصف الاضافي المفتقر في تقومه الى ما ليس بواجب واجبا فاذن
يكون ممكنا لذاته فيكون ماهية الحاجة في الاتصاف بالوجود محتاجة الى
مؤثر فالكلام في تلك الحاجة كالكلام في الاول فيتسلسل فثبت ان العقول
بجعل الحاجة من الاوصاف الوجودية يؤدي الى المحالات ج ان الحاجة
امر اضافي للعقل الا بين امرين احدهما محتاج والاخر محتاج اليه والاضافة
متأخرة في الرتبة عن المضافين فلو احتاج وجود الممكن الى السبب لكانت حاجة
وجوده الى السبب متأخرة عن وجوده وعن وجود السبب ومتى تأخرت الحاجة
عن الوجود استحال ان يكون الوجود محتاجا فاذن القول بحاجة الوجود الى
السبب يفضي الى تقدم الوجود على الحاجة وتأخره عنها وذلك محال ج
امكان الوجود هو بعينه امكان العدم فالامكان لو احوج الممكن
في جانب الوجود الى السبب لاحوجه اليه في جانب العدم وذلك محال والذي
يقال ان سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده باطل لان الموصوف بالمعية
موصوف بوصف ثابت والموصوف بالوصف الثابت يجب ان يكون
ثابتا ثم لو كان للعدم من الخصوصية ما يكفي في انتساب حكم اليه فليكف ذلك
القدر في جانب الوجود حتى لا يعلل وجود الممكن بعلة وجودية فهذا ما
يمكن ان يقال من جانب الجدليين والحكماء اتفقوا على ان العلم بان
المتساويين الطرفين لا يترجح احدهما على الاخر الا لسبب علم بديهي
اولي ومن انكره فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا
والذي قالوا ان بعض العقلاء جوزوا ذلك فنقول لا نسلم ان احدا
يجوز ذلك نعم ربما الزمهم ذلك وليس كل ما يلزم انسانا يجب ان يكون قايلا به

وتوقع

وتوقع العلم بان الواحد نصف الاثنين اجلى من هذا العلم فنقول هب انه كذلك
ولكن لا يخرج عن كونه اوليا فان الاوليات يجوز ان يكون متفاوتة كما ان
النظريات قد يكون متفاوتة وقولهم الحاجة يكون ثبوتية فقد بينا انه
لا اعتماد على هذا النوع من الدليل لانا اذا قلنا الامتناع يصح حمله على
الممكن المعدوم والمحمول على المعدوم عدمي فاللاامتناع يكون عدميا فيكون الامتناع
ثبوتيا ولا شك في بطلان ذلك ولما كان هذا النوع من الاستدلال ينتج
النتايج الباطلة علمنا انه لا يجوز التعويل عليه وباقي التشكيكات ظاهر
الفساد

الفصل العاشر في انه هل يعقل ان يكون شيء يصح عليه الوجود
والعدم ومع ذلك يكون احد الطرفين به اولى من الناس من
جوز ذلك لثلاثة اوجه آ الموجودات السيالة مثل الصوت والحركة
والزمان لا شك ان العدم بها اولى والا لصح بقاؤها ولا شك
في انه يصح الوجود عليها والا لما وجدت اصلا فاذا جاز ان يصح
على الشيء الوجود والعدم ومع ذلك يكون العدم به اولى
جاز ايضا ذلك في جانب الوجود ب ان العلة قد يتوقف
ايجابها معلولها على تحقق شرط او انتفاء مانع ولا شك
ان العلة صح عليها الايجاب وصح عليها ايضا عدم الايجاب ومع ان
الايجاب اولى بها من عدم الايجاب وذلك يدل على ما قلناه
والحكماء اتفقوا على ان من العلل ما اقتضاؤها لمعلولاتها اكثري لا دائم
مثل طبيعة الارض فان اقتضاءها للسفل اكثري الا انها قد يمتنع في بعض
الاوقات عنه لمانع قسري فقد ثبت ما اردناه ج ان الماهيات امور معينة
فاما ان يكون فيها اقتضاء الوجود او اقتضاء العدم او ليس فيها اقتضاء
واحد منهما وهذا الاخير يوجب صحة خلوها عنهما واما القسم آ فلا يخلو
اما ان يكون الماهية يقتضيهما جميعا او يقتضي احدهما والاول ظاهر
الفساد و ب لا يخلو اما ان يقتضي احدهما بعينه او بغير عينه و ب
باطل لان الماهية المتعينة في نفسها لابد وان يكون مقتضية لشيء
معين اذ المبهم يمتنع ان يكون له حصول فان من المستحيل ان يكون
في الوجود شيء هو في نفسه غير متعين فاذا استحال حصول المبهم
في نفس الامر استحال ان يكون الماهية مقتضية له فثبت انه لابد
فانها تقتضي احد الطرفين بعينه مع انه يصح الطرف الاخر عليه وذلك
هو الاولى ولمن انكره ان يتمسك بامرين آ ان تلك الراجحية اما ان
يعتبر فيها عدم السبب المعدم او لا يعتبر فان اعتبر ذلك فيها لم

لم يحصل الرجحان حال الا عند عدم ما يقتضي العدم فيكون هو لما هو هو لا يقتضي
الرجحان وان لم يعتبر ذلك فيها بل سواء تحقق عدم السبب المعدم
او لم يتحقق فان ذلك الرجحان حاصل واذا كان الرجحان حاصلا
عند تحقق السبب المعدم لم يكن ذلك السبب قويا على اعدامه فيكون
الوجود ممتنع الزوال عنه في كل الوجوه هذا خلف فظهر ان كل ما يصح
عليه الوجود والعدم كانا بالنسبة اليه سواء ٢ ان الماهية لو كانت
اولى بالوجود لم يتخلف عنها الوجود الا لوجود ما ينافي ذلك الوجود
ومعلوم ان كل ما وجوده يكون منافيا لوجود شيء كان وجود الشيء
ايضا منافيا لوجوده لان المنافاة لا يتحقق الا من الجانبين فهذه الا...
المتعارضة لا يخلو اما ان يكون البعض اقوى من البعض في اقتضاء الوجود
فتلك القوة امر لازم للماهية لنفسها لا لغيرها وذلك ايضا كذلك فيستحيل
ان ينقلب القوي ضعيفا والضعيف قويا فحينئذ يبقى القوي موجودا ممتنع
الزوال لانه لو عدم لكان عدمه لاجل وجود معارضه ومعارضه اضعف
منه فلا يوجد مع وجوده اذ لو وجد مع وجوده لكان اقوى منه فاذن
القوي يكون دائم الوجود ممتنع الزوال والضعيف يكون دائم العدم
ممتنع الحصول و ٣ هذا الواجب و ٢ هو الممتنع فحينئذ يخرجان عن حقيقة الامكان
واما ان كانا متساويين في القوة والضعف فلم يكن اندفاع احدهما بالآخر
اولى من العكس فلا يحصل الترجيح الا لامر خارج وحينئذ يحصل التساوي المطلوب
واما قوله الشيء قد يكون اولى بالعدم فهو ممنوع اما الحركة فالذي يمكن ان
يقال عليها انا ان اثبتنا الجزء الذي لا يتجزى فلا بد وان نزعم ان الحركة
عبارة عن اول حصول الجوهر في الحيز الثاني ومعلوم ان ذلك الحصول يمكن
ان يبقى وامكن ان لا يبقى فليس الاولى بها العدم وان نفينا الجزء الذي
لا يتجزى ٤ وجب ان يقول ان الحركة مرادة اضافة الى منتهاها فليس العدم اولى بها
بل استمرارها ممكن كما ان انقطاعها ممكن قوله العلة قد يتخلف عنها المعلول مع
انه اولى بها قلنا لم انه اولى بها بل الاولوية انما يحصل عند اجتماع الشرائط بالكلية
وهناك يحصل الوجوب وقوله الماهية متعينة فمقتضاها متعين فنقول
عدم الخلو عن الوجود والعدم او حيثين وذلك هو المقتضي فان قال الوصف متعين
الحقيقة مقتضيه لاحدهما فنقول واي مانع يمنع من كون الحقيقة مقتضية لبعض
السلوب **الفصل الحادي عشر** في ان الممكن ما لم يصر واجبا لم يوجد برهانه ان
الممكن مع السبب اما ان يكون حاله كهو لا مع السبب او لا يكون كذلك والاول
باطل لانه لو كان كذلك لم يكن السبب سببا هذا خلف وان كان حاله

حالها

لتلك الحالة المتقدمة وقد كان لا مع السبب على حد التساوي فمع السبب خرج
عن حد التساوي وصار احد الطرفين به اولى لكن ليس الطرف المرجوح ممتنع
الوقوع لانه حين ما كان متساويا لم يكن مرجوحا فكان ممتنع الحصول فحين ما صار مرجوحا
لان يكون اقوى في امتناع الحصول لكان ذلك اولى ومتى صار الطرف المرجوح ممتنع
الحصول صار الطرف الآخر واجب الحصول لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض فان
قيل الممكن متردد بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع فكيف
جعلتم الوجوب سابقا على الوجود فنقول ان للممكن وجوبين احدهما
يعرض له بعد وجوده وذلك لما عرفت ان الشيء بشرط وجوده
يكون واجب الوجود والآخر قبل وجوده وذلك لما بينا انه ما لم يخرج
عن حد التساوي ولم يدخل في حد الوجوب استحال ان يعرض له الوجود
لكن لما كان الوجود والعدم غايتي الوجوب والامتناع لا جرم يقال الحقيقة
مترددة بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع فان قيل الوجوب
وصف ثابت فيستدعي موصوفا ثابتا فلو كان الوجوب سابقا على الوجود
لكان ثبوت الصفة سابقا على الموصوف فنقول اما ان الوجوب هل هو وصف
ثبوتي ام لا فقد سبق وبتقدير كونه ثبوتيا فهو انما يعرض للفاعل في تأثيره في المفعول
اذ الفاعل يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الفعل والفاعل
موجود على الفعل فلا بأس ان يوصف بهذا الوجوب **الفصل الثاني عشر**
في ان الامكان وصف لازم للممكنات برهانه ان امكان الممكنات اما
ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فالممكن ابدا ممكن بالضرورة فاذن
الممكن في وقت ممكن في كل وقت وان كان ممكنا فامكان الامكان حاصل
وهو متضمن للامكان ثم ان امكان الامكان ان كان واجبا فقد حصل المطلوب
والا فالكلام فيه كما في الاول ويتسلسل وايضا فان كان الامكان امرا جائزا
لا يوجد الا بسبب كان الممكن السبب لا يوجد فيه الا بعد كونه ممكنا في نفسه
فاذن الشيء يكون ممكنا قبل كونه ممكنا هذا خلف فاذن الامكان دائما
ثابت للممكنات وقد عرفت ان الامكان يحوج الى السبب فاذن
حاجة الممكنات الى السبب دائما ثابت ومما بقي من مباحث الامكان
ان تعلم ان الامكان في الممكنات وصف مشترك وكل ما دل على
كون الوجود مشتركا دل على كون الامكان مشتركا فلا نطول بالاعادة
واعلم انك متى ضممت ما اوردناه في الوجوب والامكان الى ما اوردناه
في المنطق لم تجد شيئا من مباحث هذا الباب خارجا عنه وبالله التوفيق
الباب الخامس في التقدم والحدوث وفيه فصول **الفصل الاول** في بيان

حقيقتها الحدوث يقال على وجهين احدهما بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى
من زمان وجوده اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر و ثم الحدوث المطلق
وهو ايضا على وجهين احدهما زماني ومعناه حصول الشيء بعد ان لم يكن
وجوده في زمان سابق وبهذا التفسير لا يعقل حدوث اصل الزمان لان
حدوثه لا يتقرر الا اذا سبقه زمان قارنه عدم فيكون الزمان موجودا
عند ما فرض معدوما هذا خلف وثانيهما غير زماني وهو ان لا يكون للشيء
وجود مستند الى ذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان
معين او كان مستمرا في كل الزمان وهذا هو الحدوث الذاتي واما القدم
فيقال على وجهين احدهما بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان
وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر والآخر القديم المطلق وهو
ايضا على وجهين احدهما بحسب الزمان وهو الشيء الذي لا اول لزمان وجوده
والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان والآخر بحسب
الذات وهو الشيء الذي ليس لوجوده وذاته مبدأ وجب به والقديم بهذا
المعنى مرادف للواجب **الفصل الثاني** في اثبات الحدوث الذاتي و
المذكور فيه برهان آ كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق
الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما
بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا وعليه شك وهو انه لا يجوز ان يقال
الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم من ذاته لكان ممتنعا لا ممكنا
بل نعم الممكن يصدق عليه انه ليس من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين
الاعتبارين قد عرفته فيما مضى بل كما ان الممكن يستحق الوجود عند وجود
علته فانه يستحق العدم عند عدم علته واذا كان استحقاقه للوجود والعدم
من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لاحدهما تقدم
على الآخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولعل المراد من
هذه الحجة ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم
وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي سابق على الاستحقاق فيتقرر الحدوث من هذا
الوجه ب قالوا كل ممكن فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك
استحال ان يكون وجوده من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل
كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا من غيره
وكل ما كان وجوده مستفادا من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات
وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وقد عرفت ما في هذه الحجة من الابحاث
الفصل الثالث في ان الحدوث هل يمكن ان يكون علة للحاجة الى

السبب

الى السبب اكثر المتكلمين يذهبون اليه والحكماء ينكرونه لان الحدوث
هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهو صفة لاحقة لوجود الشيء ووجود
الشيء متأخر عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر عن الاحتياج
الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او جزءا من العلة
والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك محال والحكماء ربما
زعموا على ذلك بيان ان الامكان محوج الى السبب وذلك بان
قالوا لا شك في احتياج المحدث الى السبب وذلك الاحتياج اما لامكانه
او للحدوث لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا قديما
وهذا الشيء لا يكون محتاجا الى السبب واذا ثبت ان هذه الحاجة
اما للامكان او الحدوث فقد بطل بما ذكرنا كون الحدوث محوجا ثبت
ان المحوج هو الامكان **الفصل الرابع** في ان الحدوث هل هو كيفية زائدة
على وجود الحادث ام لا اعلم انه ليس حدوث الحادث هو وجوده في
الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم
والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث هو مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية
الشيء بالعدم كيفية زائدة على الوجود والعدم فان قيل تلك الكيفية
هل هي حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل
وان لم تكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما وهذا محال
فنقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته وتقرره
ما مضى **الفصل الخامس** في ان الحدوث الزماني مشروط بتقدم المادة
والزمان عليه اما المادة فلان كل محدث فقد كان قبل وجوده ممكن
الوجود وهذا الامكان ليس هو الامكان العائد الى القادر لانا
اذا قلنا القادر صح منه ايجاد الممكن ولا يصح منه ايجاد الممتنع فلو قيل
لنا لما صح منه ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع قلنا لان الممكن
في نفسه صحيح الوجود والمحال في نفسه ليس بصحيح الوجود وكان الكلام حسنا
منتظما صحيحا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور مغايرة
للصحة العائدة الى ذات القادر والا لكان تعليلا للشيء بنفسه
وهو محال فثبت ان الصحة العائدة الى ذات الممكن مغايرة للصحة
العائدة الى ذات القادر فنقول الصحة العائدة الى ذات الممكن امر
ثبوتي كما سبق فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا والاول محال
لان الامكان امر اضافي نسبي فلا يكون جوهرا فهو اذن عرض فلا بد
له من محل ومحله ان كان حادثا احتاج الى محل آخر ولزم التسلسل وهو

وهو محال فاذن لابد من محل قديم وهو الهيولى فثبت ان كل محدث فهو مسبوق بمادة
فيها امكان وجوده وذلك المحدث قد يكون موجودا تارة عن مادته كالاعراض
وتارة فيها كالصور وتارة معها كالنفوس الناطقة وهذا البرهان فيه اشكالات
استقصيناها في باب الامكان والقابليات ان كل محدث فانه مسبوق بالزمان
فسيأتي في باب الزمان واعلم ان اعظم المباحث في الحدوث والقدم
انه هل يكون الحدوث شرطا للحاجة الى المؤثر وان قدم الزمان
هل يكون مانعا من ذلك ام لا وينجر الكلام فيه الى الكلام في حدوث العالم
وقدمه وهو من اعظم المباحث فاخرنا الكلام فيه الى باب العلة والمعلول
فانه بذلك الموضع اليق **الكتاب الثاني** في احكام الجواهر والاعراض
والكلام فيه مرتب على مقدمة وجملتين اما المقدمة ففي بيان حقيقة الجوهر والعرض
واحكامهما الكلية وفيه خمسة عشر فصلا **الفصل الاول** في تحقيق ماهية الجوهر والعرض
اعلم ان كل موجود فاما ان يكون في شيء واما ان لا يكون في شيء ولفظة في وان
كانت مستعملة في معان كثيرة بالاشتراك او التشابه كما يقال للشيء انه في
الزمان والمكان وفي العرض وفي الغاية وفي الكل وفي الجزء الا انا نريد بفي
ان يكون الشيء مختصا بشيء آخر ويكون ساريا فيه بحيث يكون الاشارة
الى احدهما اشارة الى الآخر تقديرا او تحقيقا ومع ذلك يكون ناعتا له وحينئذ
يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا ولما كان الحال والمحل لا يعقلان الا اذا كان
كل واحد منهما مغايرا لصاحبه فلا بد وان يكون لاحدهما احتياج الى الآخر والا
لم يتوقف وجود الواحد منهما على الآخر ولامتنع حصول ذلك الحلول فاما ان
يكون المحل سببا لوجود الحال او يكون الحال سببا لوجود المحل فان كان الحال
سببا لوجود المحل يسمى المحل هيولى والحال يسمى صورة وان كان المحل سببا لوجود
الحال يسمى موضوعا والحال يسمى عارضا فالموضوع والهيولى يشتركان اشتراك
اخصين تحت اعم وهو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك اخصين تحت
اعم وهو الحال وينبغي ان يعلم ان الشيء اذا كان اعم من غيره فسلب ذلك العام
اخص من سلب ذلك الخاص فان اللون اعم من السواد فعدم السواد اعم من
عدم اللون فانه لا يصدق ان هذا الشيء غير ملون الا ويصدق عليه انه غير
اسود وقد يصدق انه ليس باسود وان كذب انه غير ملون فاذن اللااسود اعم
من اللالون واذا عرفت ذلك فنقول ان شرط الجوهر ان لا يكون في موضوع
واللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل لان الموضوع اخص من المحل فيكون
سلبه اعم من سلب المحل فالجوهر هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في
موضوع واذا عرفت هذه القاعدة فنقول الجوهر اما ان يكون في محل

واما ان

واما ان لا يكون في محل وهو الذي ليس في محل فاما ان يكون محلا وهو الهيولى واما
ان لا يكون محلا ولا يخلو اما ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم
او لا يكون وحينئذ اما ان يكون له علاقة بالجسم بالتدبير والتحريك وهو النفس
وهو اما ان لا يكون وهو العقل فهذا هو تحقيق القول في الجوهر والعرض
وهو كاف في هذا الباب الا انا نورد الرسم المشهور للجوهر والعرض اقتداء
بالمتقدمين **الفصل الثاني** في تعريف العرض العرض هو الموجود في شيء غير متقوم
به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة احدها قولنا في شيء وذلك
لان العرض الواحد يمتنع ان يوجد في اشياء بل لا وجود له الا في شيء واحد فان
قالوا ينتقض هذا بالعدد فانه عرض مع انه موجود لا محالة في اشياء كثيرة وكذلك
معنى الكلية وكذلك الاضافات فانها موجودة في المضافين فنقول انه ليس يجب
ان يكون موضوع العرض واحدا من جميع الوجوه بل يجب ان يكون واحدا من حيث هو
موضوعه وان كان فيه كثرة من جهة اخرى فههنا الموضوع الذي للعشرية ليس موضوعا
لها من حيث هي احاد حتى يكون كل واحد منها حاصلا للعشرية بل من حيث هي مجموع واحد
وهو امر للصورة النوعية وبهذا القول في الكلية ولقائل ان يقول الاشكال
عائد في كيفية عروض تلك الوحدة للعدد واما الاضافة فستعلم ان كل واحد من المضافين
تختص به اضافة غير التي لصاحبه فان قيل الكل كما هو موجود في الاجزاء لا في الآحاد
بل في مجموعها والمجموع من حيث هو ذلك المجموع امر واحد فالكل من حيث هو كل موجود
في شيء لا في اشياء فيلزم ان يكون الكل عرضا فنقول هذا باطل لان نسبة الكل
الى الاجزاء اما ان يكون الى كل واحد واحد من الاجزاء فيكون كل واحد من الآحاد
كلا هذا خلف واما ان يكون الى مجموع الاجزاء وذلك ايضا ممتنع فان الكل هو نفس مجموع
الاجزاء واعلم ان قولنا الموجود في شيء يفرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود
الكليات في الجزئيات كالجنس في الانواع والنوع في الاشخاص فانها غير موجودة
في شيء بل في اشياء القيد الثاني قولنا غير متقوم به فهو احتراز عن وجود الصورة في
المادة فان المادة متقومة بالصورة فلا جرم لم يكن عرضا وقال بعضهم العرض
هو الموجود في شيء متقوم بنفسه وهذه عبارة فاسدة لان العرض كما سيظهر
يجوز قيامه بالعرض والعرض الذي هو المحل غير متقوم بنفسه والا لصار العرض
جوهرا بل هو غير متقوم بما يحل فيه فالاولى في العبارة ما ذكرناه القيد الثالث
قولنا لا كجزء منه احتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود الجنس في النوع والنوع
في الشخص والصورة في المركب والمادة في المركب فانها كلها امور موجودة في اشياء
هي اجزاؤها وكذلك وجود النوع في عموم الجنس فان النوع جزء من عموم الجنس
فيكون النوع الموجود في الجنس موجودا في كل هو جزء منه واما وجود العرض

في الموضوع فبخلاف ذلك القيد الرابع قولنا ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فالمعنى به
انه يمتنع قوامه ذلك الشخص الآني ذلك المحل المعين فان كان بهذا الامتناع
ليس لوجوده فيه بل لامر عرض له في ابتداء تكونه فصار لاجله بحيث يمتنع
انفكاكه عما هو فيه فذلك لا يوجب كونه عرضا وبهذا يقع الفرق بين وجود
العرض في الموضوع ووجود الجسم في المكان وفي الزمان وفي العرض و
وكون الشيء في الغاية مثل كون الانسان في السعادة وكون المادة
في الصورة وذلك لان الجسم قد يفارق مكانه وزمانه وعرضه وغايته
مع بقاء جسميته وانيته وكذلك المادة قد تفارق بعض صورها مع
بقاء وجودها فان قيل الجسم قد يفارق المكان والزمان المعينين
الا انه لا يفارق المكان والزمان المطلقين وكذلك لا يفارق
العرض المطلق فما الفرق بينه وبين كون العرض في الموضوع فنقول ان
معنى قولنا ولا يمكن مفارقته عما هو فيه هو ان الشيء لشخصيته يقتضي
ذلك المحل وهذا بخلاف وجود الجسم في المكان والزمان المطلقين لان
الامور الكلية لا وجود لها في الخارج فما لا يكون موجودا في الخارج امتنع
ان يوجد الجسم فيه في الخارج وكلامنا في كون العرض في الموضوع وجودا
خارجيا لا وجودا ذهنيا وعلى ان بعض الاجسام يمتنع وجوده في المكان
كما هو الجرم الاقصى وكذلك الجسم حين ما يحصل في الآن لا يكون حاصلا في
الزمان فان قيل الاجسام الابداعية يمتنع عليها مفارقة امكنتها الخاصة
فنقول الفرق هو ان الاعراض انما تتشخص بسبب موضوعاتها المعينة
واما الابداعيات فليس تشخصها لحصولها في تلك الاحياز فان نوعها
في تشخصها فالمشخص لها هو طبيعة نوعها ثم ان حصولها في تلك الاحياز تابع
لتشخصها فان قيل يبطل ما ذكرتموه بمواد الاجسام الفلكية فانها موجودة
في صورها وصورها متحصلة القوام وليست ايضا جزءا منها ولا يصح قوام تلك
المادة دون ما هي فيه وهي تلك الصور فنقول لا نسلم ان المادة يصح ان يقال
لها انها في الصورة لانا ذكرنا ان معنى في ان يكون ناعتا للمحل والمادة
لا تنعت الصورة بل بالعكس

الفصل الثالث

في رسم الجوهر هو ان الجوهر
هو الموجود لا في موضوع فان قيل يلزم ان الاله جوهر ايضا فان الجواهر الكلية
موجودة في الموضوع فنقول اما نقضه قولنا لا في موضوع فهو انه ماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وتحقيق ذلك هو ان الموجود لا في موضوع
قد يعني به الشيء الحاصل في الخارج مع انه ليس في موضوع وبهذا لا يصدق الا اذا
كان موجودا في الخارج وقد يعني به الشيء الذي لو كان موجودا في الخارج لكان

لا في موضوع

لا في موضوع وبهذا المعنى يصدق سواء كان في الخارج او لم يكن كما يقال
للسكين انه قاطع فانه ان عني به الذي يكون بحيث تقطع اذا وجد
المنفعل فذلك يصدق سواء كان قاطعا بالفعل او لم يكن ونحن اذا
قلنا الجوهر هو انه الموجود لا في موضوع عنينا به المعنى الثاني والا لما كان
يمكننا ان نحكم على شيء بالجوهرية الا اذا علمنا وجوده في الخارج وليس
كذلك واذا تحقق ذلك فنقول اما الصور الكلية الموجودة في الاذهان
فهي وان كانت عند ما تكون ذهنية في موضوع الا انها يصدق
عليها انها لو كانت في الخارج كانت لا في موضوع فحينئذ يكون جوهرا
واما الباري تعالى فلا يصدق عليه هذا المعنى لان هذا المعنى انما يتحقق
اذا كان للشيء ماهية مغايرة للوجود حتى يحكم عليها بانها عند عروض
الوجود لها يكون لا في موضوع وذلك كما ذهب عنه الباري تعالى وتقدس
وهذا الجواب مبني على ان وجود الباري نفس ماهيته

الفصل الرابع

في ان الجوهر يقول على ما تحته قول الجنس ام لا فالاكثرون على انه يحمل
على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحال الشركة اي يحمل الجنس
على الانواع والاقلون على انه يحمل حمل اللوازم الغير المقومة والحجج للاقلين
وان كانت حججهم فيه ضعيفة فلنذكرها ثم نبين ضعفها ثم نردفها
بالحجة الحقة فنقول تمسكوا فيه بوجوه خمسة ا الجوهر هو الموجود لا في موضوع
والموجود غير داخل في شيء من الماهيات ولا في موضوع ايضا غير داخل
لكونه سلبيا واذا لم يدخل واحد منهما في الماهية لم يدخل ايضا ذلك
عند تقييد احدهما بالآخر ب لو كان الجوهر جنسا وهو كقولنا في واجب
الوجود فيكون لواجب الوجود جنس فذاته مركبة من جنس وفصل
ج لو كان الجوهر جنسا وهو مقول على العقول والنفوس لكان يتميز
عن الاجسام بفصل مقوم لها فيكون المعلول الاول مركبا فيلزم
قد صدر من الواجب الوجود الا من الذات الكثير و د
لو كان الجوهر جنسا لكان من احد احواله ان يكون مقولا على ما تحته
بالتواطؤ وليس كذلك فان الجواهر المفارقة اولى بالجوهرية لاستغنائها
عن الموضوع من الاجسام وهي اولى بالجوهرية من الهيولى ه كليات
الاجسام باسرها ثابتة لجزئياتها في الماهية فلو كانت الجوهرية
من الامور المقومة لكانت ثابتة لها وهو باطل فنقول اما
الوجه الاول فهو مبني على ان المفهوم من رسم الجوهر هو انه الذي حصل
وجوده ومع ذلك لا يكون في موضوع وقد بينا انه ليس المراد ذلك بل

هو الذي لو اتصف بالوجود الخارجي كان بريا عن الموضوع واما الثاني فمحله
ما بينا ان الجوهر على الرسم المذكور لا يتناول واجب الوجود
واما الثالث فانما يتبين بعد ذلك انه ليس ايجاد النوع هو ان يوجد
الجنس ويوجد الفصل ثم يضم احدهما الى الآخر بل ايجاد الجنس هو
نفس ايجاد النوع لا انه مغاير له وايضا فان ايجاد الجنس
متفرع على الكون المؤثر في الفصل المؤثر في تقويم الجنس فيكون تاثيره
في الجنس بواسطة تاثيره في الفصل وذلك لا استحالة فيه عن البسائط
وايضا فالحق عندنا انه لا استحالة في صدور الاثر من الواحد عن البسائط
واما الرابع فمحله انه ليس بعض الجواهر اولى بالجوهرية من البعض بل بعضها اولى
بالوجود الخارجي من البعض وقد قلنا ان الوجود الخارجي ليس في اصلا
في مفهوم الجوهرية فما هو الجوهرية لا تفاوت فيها بالتقدم والتأخر واما
التقدم والتأخر فعائد الى الوجود وهذا كما قلنا في الاعداد فان
الناقص متقدم في الوجود على الزائد لكن ذلك التقدم لما لم يكن
في العددية بل في الوجود لم يقدح ذلك في كون العدد جنسا
فانه ليس كون الثلاثة عددا لاجل كون الاثنين عددا وان كانت
الثلاثة انما كانت موجودة لاجل كون الاثنين موجودة واما الخامس
فبيناه واذا عرفت ضعف هذه الادلة فلنذكر المعتمد وهو انه لو كان
الجوهر جنسا لكانت الانواع الداخلة فيه تمتاز بعضها عن البعض بفصول
فتلك الفصول اما ان يكون في ماهياتها جواهر او لا يكون فان لم تكن
كانت اعراضا وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يقوم بالشيء
لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فيحمل الجوهر عليه اما ان يكون
حمل الجنس او حمل اللوازم فان كان حمل الجنس كان الفصل نوعا والنوع
في التقوم يطبيعة الجنس فيحتاج الى فصل آخر ويلزم التسلسل وان كان
حمل اللوازم الخاصة فذلك هو المطلوب الثالث ان النفس
الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ونستدل على ان علمها بنفسها
لا يمكن ان يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك بل زعموا ان علمها
بنفسها هو نفس نفسها وذاتها واذا كان كذلك فمن الواجب
ان يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما فيكون اوليا ولما لم يكن كذلك
ثبت ان الجوهرية غير داخلة في ماهياتها بل هي من جملة لوازمها فان
قيل هب ان علم الانسان بنفسه غير مكتسب لكن لم لا يجوز ان
يكون علمه بماهيته نفسه يكون مكتسبا بوجوده وبجوهرية غير مقومة لوجود

النفس

النفس بل لماهيتها واذا كان العلم بماهيتها مكتسبا جاز ان يكون العلم
بجوهريتها مكتسبا فنقول هذا باطل على اصول الحكماء لانهم اتفقوا على ان
علم الانسان بنفسه هو نفس نفسه فانه لو كان زائدا على نفسه لوجب
ان يكون في نفسه صورة مساوية في نوعيته لنفسه ويلزم منه اجتماع
المثلين وهو محال واذا كان كذلك وجب ان يكون علمه بحقيقته
هو نفس حصول حقيقته لحقيقته فاذن علم النفس بحقيقتها يجب ان يكون حاضرا
ابدا واذا كان كذلك توجه الالزام الرابع اذا قلنا للجسم انه جوهر فههنا
امور ثلثة احدها استغناؤه عن الموضوع والثاني كون ماهيته علة لذلك الاستغناء
بشرط الوجود والثالث الماهية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا الجوهرية
بالاستغناء عن الموضوع لم يكن جنسا لانه معنى سلبي وان فسرناها بكون الماهية
علة لذلك الاستغناء بشرط الوجود لم يكن ايضا معنى جنسيا لان عليته
الماهية حكم من الاحكام التي تلحق الماهية بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق
ماهيته استحال ان يصير ماهيته علة لشيء آخر هذا اذا سلمنا ان كون
الماهية علة لهذا الحكم امر ثبوتي مع الحق ان ذلك لا يمكن ان يكون امرا
ثبوتيا لانه لو كان اقتضاء العلة معلولها وصفا ثبوتيا لكان اقتضاؤها
لذلك الوصف الثبوتي زائدا عليها ولزم التسلسل ومع القول
بجوازه فالمقصود حاصل فانا نقول هذه الماهية هل تقتضي لما هي هي امرا ام
لا تقتضي فان لم تقتض كان ذلك اخراجا للماهية عن العلية وان
اقتضت لم يكن بين الماهية وبين ذلك المقتضي متوسط والا لكان
ذلك المقتضي للمتوسط لا للماهية مع انا فرضناه مقتضى للماهية هذا خلف
ثبت ان كون الماهية علة للاستغناء يمتنع ان يكون وصفا ثبوتيا فضلا
عن ان يكون معنى جنسيا واما ان فسرنا الجوهرية بالماهية التي عرضت لها تلك
العلية فنقول من المحتمل ان يكون عروض هذه العلية في الجسم لخصوص كونه جسما
وفي العقل لخصوص كونه عقلا فان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم
واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يعقل الجوهرية
جنسا الخامس ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا ان الماهية التي
يقال عليها انها جوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة
فهي غير داخلة تحت جنس اصلا لان الداخل تحت جنس لا بد وان يكون امتيازه
عن النوع الآخر الداخل تحت جنسه بفصل مخصص فلا يكون ماهيته بسيطة وقد
فرضناها بسيطة هذا خلف فاذن الماهية البسيطة غير داخلة تحت جنس
اصلا وهي غير داخلة تحت الجوهر فيجب ان لا يكون الجوهر جنسا وان كانت

فلا يكون داخلا تحت الجوهر ثم نقول

وكيته وكل ولك نفيه اجزا بسيطة وكل واحد من تلك الاجزا اما ان يكون
غنيا عن الموضوع او لا يكون فان لم يكن كانت مقومات الجوهر غير غنية
عن الموضوع والمتقوم بما لا يكون غنيا عن الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع
فالجوهر غير غني عن الموضوع هذا خلف فيصدق عليها كونها جوهرا او يكذب
عليها انها تحت جنس كما بينا ان البسيط لا يكون تحت جنس
فيلزم من ذلك ان لا يكون الجوهر مقولا على ما تحته قول الجنس وقد ذكر
جملة ما يقال في بيان ان الجوهر ليس بجنس لما تحته واما المثبتون لكونه جنسا
فليس لهم شبهة في ذلك فضلا عن حجة حتى يحتاج الى القدح فيها

الفصل الخامس في بيان ان كليات الجواهر جواهر • الجوهر باقسامه الخمسة
قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وكما ان الجزئيات جواهر فكذلك
الكليات وبراهينه ثلاثة آ قد عرفت انه ليس كونه جوهرا هو انه في الخارج
ليس في موضوع بل جوهريته كونه بحال متى وجد في الخارج كان لا في موضوع
وظاهر ان الصور الكلية الذهنية المطابقة للجواهر ماهيات تلك الماهيات
متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع فاذن الكليات جواهر ب
ان الكليات تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو
ولا شيء من الاعراض يحمل على الجوهر بهو هو فاذن لا شيء من كليات الجواهر
باعراض فهي اذن جواهر ج جوهرية الشخص ان كانت لانه ذلك
الشخص وجب ان لا يكون ما عدا ذلك الشخص جوهرا وان لم يكن
لشخصيته بل لماهيته وجب ان يكون تلك الماهيات جواهر كيف
ما وجدت وفي هذه الحجة نظر لانا اذا جعلنا شخصية زيد علة لجوهريته
لا يلزم ارتفاع الجوهرية عند عدم شخصية زيد لان المعلول الواحد النوعي
يجوز ان يكون له علل كثيرة كما سيأتي و الشيخ من اعتقد كون الجوهر
جنسا لما تحته بان الماهية لو كانت انما تصير جوهرا عند وجودها
في الاعيان ووجودها في الاعيان امر عرضي لزم ان يكون عروض
العارض للماهية سببا لثبوت وصف ذاتي لها وذلك محال ولكان زواله
سببا لزوال الامر الذاتي وذلك محال فاذن الكليات جواهر

الفصل السادس في ان الجزئيات اولى بالجوهرية من الكليات يجب ان تعلم
ان الاولى مغاير الاول فان الذي يكون ثبوت المحمول له قبل ثبوته لغيره هو
الذي [illegible] ذلك المحمول عليهما بالتقدم والتأخر في الوجود فانه لو وجب
او لا وبالثاني ثانيا فاما الاولى هو الذي يكون اللوازم والكمالات العارضة
لما هو هو اكثر مما لغيره بعد تساويهما في الماهية وذلك التفاوت اما لتخلف

شرطا

شرطا او لحقه مانع ثم انا قلنا ان الجزئيات ليست قبل الكليات في الجوهرية
بل هي اولى بالجوهرية على التفسير المذكور وذلك من اربعة اوجه
آ من جهة الاستغنا والحاجة فان الكلي يحتاج الى الشخص اذ لولا
الشخص لما كان للكلي وجود والشخص غني عن الكلي فان الكلي هو المقول
على كثيرين ولو احتاج الشخص الى الكلي لاحتاج الشخص الى الشخص اذ
يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما ب متقدم بحسب استقرار الامر
المعتبر في الجوهرية وهو الوجود لا في موضوع فان الجوهرية هي كون الماهية
بحيث اذا وجدت كانت لا في موضوع والاشخاص قد حصل لها الوجود
والكليات لم يحصل بعد ذلك ج من حيث الفضيلة وهو ان القصد
في التكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل الاعيان
د السبق الى التسمية لان اول شيء عرف انه لا في موضوع هو الاشخاص
الجزئية واعلم ان للكليات تفاوتا في ذلك فالانواع اولى بالجوهرية من
الاجناس فانها اشد مشاركة للاشخاص من الاجناس فيكون نسبة الجنس
الى النوع كنسبة النوع الى الشخص فالاجناس تسمى الجواهر الثالثة بهذا
السبب واعلم انا اذا قلنا الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة
فلا نعني بالمعقولة الا الكليات فاما الاشخاص العقلية المجردة المفارقة
فلا يخفى عليك انها اولى بالجوهرية من الاشخاص المحسوسة وكيف لا وهي
اسبابها في الوجود واما الفصول واما البسيطة فهي ايضا جواهر لانها مقومات
للانواع التي هي جواهر ومقوم الجوهر جوهر ولقائل ان يقول هذا باطل
بالبياض فانه جزء الابيض المحمول على الجوهر حمل على انه ليس بجوهر

الفصل السابع في ان الجوهر لا ضد له بهذه المسألة انما تشكل في الجواهر الصورية
ولقد توسط الشيخ فيه وبين انه نزاع لفظي فانا ان شرطنا في الضدين
ان يكون تعاقبهما على الموضوع فليست الصور بمتضادة اذ ليس لها
موضوع وان لم يشترط ذلك بل حكمنا على كل معنيين يتعاقبان على المحل
سواء كان المحل موضوعا او هيولى فالصور متضادة كالنارية والمائية و
والارضية والهوائية

الفصل الثامن في ان الجوهر مقصود اليه بالاشارة
قيل الاشارة دلالة حسية او عقلية الى الشيء بحيث لا يشترك فيه
غيره والاشارة الى الاعراض انما يكون بعد تميزها عن غيرها وتميزها على ما
علمت بحلول المادة فاذن الاشارة اليها بعد الاشارة الى المادة
فان قيل اليس ان تشخص المادة بحلول الاعراض الشخصية التي تكسبها تحليله
سيأتي واما الاشارة العقلية فهي لا تتناول الاعراض الشخصية الامر بهذه العلم

باسبابها والشيء اذا عرف باسبابه كان كليا كما سياتي تحقيقه والكلي لا يمكن الاشارة اليه لانه امر يمكن وقوع الاشتراك فيه والاشارة تمنع ذلك وذلك ينبهك على ان كليات الجواهر ايضا مما لا يمكن الاشارة اليها واما الكلام في ان العقل هل يمكنه الاشارة الى موجود مجرد بحيث يقرره عما ان نوعه لو وجد فسياتي ان شاء الله تعالى

الفصل التاسع

ان الجوهر هو القابل للاضداد والعين الاستحالة في ذاته لا على سبيل التبعية لغيره واحترزنا بذلك عن الظن والقول فانهما يتغيران من الصدق الى الكذب تبعا لتغير المظنون والمخبر عنه ومع ذلك فلا يتغير ذات الظن وانما يتغير نسبته واضافته وهذه الخاصية غير حاصلة في الجواهر العقلية لبعدها عن التغير والانفعال ولا في الجواهر الكلية لان الكلي منها يشتمل على كل شخص ولا يصدق ان كل شخص ابيض او اسود فان قيل العرض الكلي يقبل الضدين كاللون يقبل البياضية والسوادية فنقول اللون الذي هو حصة السواد يمتنع ان يبقى عند زوال السوادية عنه حتى يتصف بفصل البياض نعم يقال اللون يقبل الضدين اما بمعنى بعض وبعض واما بان تجرد اللونية في الوهم فيكون قابلا لاي الفصلين كان مما فيه وانما الكلام في شخص في الخارج يقبل الضدين ولو كان اللون في الخارج يقبل السواد تارة والبياض اخرى لما كان سوادا او بياضا بل اسودا او ابيض وهذا باطل واذ قد استوفينا خواص الجواهر فلنذكر خواص الاعراض

الفصل العاشر

في ان العرض ليس بجنس المشهور ان الحكماء متطابقون على ذلك وبرهنوا عليه بثلاثة ا انا نتصور ماهية السواد والبياض والخط والسطح ونشك في كونها اعراضا ولولا ان العرضية امر غير مقوم والا لامتنع ذلك ب ان العرضية عبارة عن نسبة الشيء بالحلول الى الموضوع والطبايع الجنسية لا بد ان يكون مستندة الى امور داخلة في الذات لا الى نسب عارضة للذات ج ان العرضية مقولة على ماتحتها بالتشكيك والجنس غير مقول على ماتحته بالتشكيك فوجب ان لا يكون جنسا بيان الصغرى ان بعض الاعراض تعلقه بالموضوع اكثر من البعض فان النسبة والاضافات اشد حاجة الى الموضوع من البعض فاذن العرض يكون مقولا على ماتحته بالتشكيك واعترض على هذا الوجه واحد من اهل العلم فقال اليس ان الحكماء قالوا ان بعض الجواهر وان كان قبل البعض ولكن ذلك التقدم لما كان في الوجود لا في الجوهرية لم يلزم اخراج الجوهر عن ان يكون جنسا فكذلك بعض الاعداد وان كان متقدما على البعض ولكن لما كان

ذلك

ذلك التقدم في الوجود لا في معنى العددية لم يلزم اخراج العدد عن ان يكون جنسا فكذلك ههنا لم لا يجوز ان يقال الاعراض كلها متساوية في كمال العرضية على السوية ويكون التفاوت عايدا الى وجوداتها وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون العرض مقولا على ماتحته بالتشكيك واجيب عنه بان قيل هذا انما يلزم اذا كان للعرضية مفهوم آخر سوى كونه موجودا في الموضوع فاما اذا لم يكن للعرضية معنى سوى وجوده في الموضوع فمتى وقع التفاوت فيه فقد وقع التفاوت في نفس مفهوم العرض وللقائل الاول ان يقول ليس من شرط كون العرض عرضا ان يكون موجودا في الخارج ويكون مع ذلك في موضوع بل من شرطه انه بحال متى كان موجودا في الخارج يكون مع ذلك في موضوع كما قلتم في الجوهر انه ليس عبارة عما يوجد في الخارج غنيا عن الموضوع بل الذي اذا وجد في الخارج كان غنيا عن الموضوع فعلى هذا كون العرض عرضا مغاير لوجوده وعند هذا تعود الكلام

الفصل الحادي عشر

في استحالة انتقال الاعراض المشهور فيه ان العرض لا يخلو اما ان يكون محتاجا الى الموضوع او لا يكون فان لم يكن محتاجا امتنع ان يعرض له ما يصيره محتاجا الى الموضوع فان الغني بذاته لا يصير محتاجا الى موضوع معين او موضوع غير معين ومحال ان يكون غير معين لان الشيء المعين يقتضي اي شيء كان فاذن لا بد له من موضوع معين فاذن خصوصيته متعلقة بذلك الموضوع فيمتنع ان يفارق ذلك الموضوع وللقائل ان يقول ان هذا يبطل بالجسم المعين فانه لا بد وان يكون له حيز ووضع ومع ذلك فلا يستدعي حيزا معينا بحيث لا يجوز انتقاله عنه وايضا فالمادة غير محتاجة الى صورة معينة بل الى صورة كانت فلم لا يجوز ان يكون العرض كذلك وايضا فلم لا يجوز ان يقال العرض يحتاج الى الموضوع وهو من حيث هو كذلك يكفي في طبيعته نوعه غير متعين فلما وجدت الشخصية فهو غير محتاجة اليها والحاصل ان الابهام في الصورة النوعية والحاجة الى الصورة النوعية فما هو المحتاج اليه متعين وما هو غير متعين غير محتاج اليه وايضا فان النفس الناطقة محتاجة في حدوثها الى مادة معينة مع انها اذا فارقت تلك المادة لا تنعدم فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك والاولى بنا ان نحرر هذا البرهان على وجه تسقط عنه هذه الاعتراضات فنقول العرض المعين لا شك ان تعينه امر زايد على ماهيته كما ثبت وذلك التعين اما ان يقتضيه الماهية لنفسها او لشيء من لوازمها او لامر غير لازم والقسمان الاولان يوجبان ان يكون نوعه في شخصه لكنه ليس كذلك وايضا كان يلزم ان يكون قايما بذاته مستغنيا عن كل الموضوعات ولما بطل ذلك ثبت ان تلك الخصوصية لها علة من الخارج وهو ان كانت محلة امتنعت مفارقته

عنها آوحا آرعية فيكون هو مكتفيا في وجوده بموجده وفي تشخصه بما يحصل فيه فيكون غنيا عن المحل فلا يكون عرضا هذا خلف اولا حالا فيه ولا محلا له فيكون نسبته اليه كنسبته الى غيره فلا يكون علة لتشخصه معينة وقد عرفت ان علة تلك الخصوصيات هي المواد المتعينة المكنوفة بالاعراض المشخصة السابق وجودها على وجود هذا الحادث بالزمان وإذا ثبت ان علة خصوصية العرض المعين هي تعلقه بالموضوع المعين فاذا فارقت تلك المواد فقد بطلت علة خصوصيته فبطلت خصوصيته وخرج على هذا الاشكالات المذكورة اما الجسم المعين فتعينه لتعين صورته المتعينة لمادته المعينة لتعين الصورة السابقة وعلى هذا الترتيب لا الى اول وعالم يكن تعين الجسم بسبب الوضع والحيز المعينين لا جرم امكنه ان يفارق واما المادة فانها محتاجة الى الصورة من حيث هي صورة والصورة من حيث هي صورة ما معين فان قالوا لم لا يجوز ان يكون العرض محتاجا الى الموضوع من حيث هو موضوع ومن حيث هو كذلك معين فنقول هذا هو الشك الثاني وحله ان مبداء وجود المادة ليس هو الشيء من هذه الصور بل العقل الفعال وهو موجود ومفيض الوجود ومشخصه وهذه الصورة شرط في امكان تاثيره في استبقاء هذه الهيولى ولا يمتنع ان يكون المؤثر معينا ويكون تاثيره موقوفا على امور كثيرة باعتبار وجه مشترك حتى ان اي واحد منها حصل كفى واما هاهنا فقد بينا ان الذي هو سبب تعين العرض المعين هو الموضوع المتخصص باللواحق الجزئية فيمتنع ان يكون وحدته نوعية اذ الواحد النوعي لا يتقرر في الخارج فاذن لا بد من ان يكون علة تعينه شيئا متعينا تعينا شخصيا واما النفوس الناطقة فان الابدان وان كانت شرائط في حدوثها كما نبهت عليه في جوهريتها غنية عن تلك المواد ولهذا لم ينطبع فيها اصلا واما الاعراض فانها كما وجدت احتاجت في وجودها الى وقت الى الموضوعات فاذن مفارقتها عنها يوجب عدمها **الفصل الثاني عشر** في صحة قيام العرض بالعرض المشهور امتناعه لان المعنى بقولنا ان ج حال في ب ان حصول ج في الحيز والجهة الذي حصل فيه ب وليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبع لحصول ب فيه فاذا لم يكن ب حصول في ذلك الحيز على الاستقلال لم يمكن جعل احد الحصولين تبعا للآخر اولى من العكس فاما ان نقوم كل واحد منهما بالآخر وهو باطل او لا يقوم واحد منهما بالآخر فهو خروج عما يحصل في ذلك الحيز تبعا لثالث فيكون حالا في ذلك الحيز وذلك الثالث ان كان عرضا عاد الكلام الاول وان كان جوهرا فهو المطلوب ونحن نقول الخلل فيما قالوه من تفسير الحلول بل يجب ان يعنى بالحلول ان يختص شيء

بشيء

بشيء يصير احدهما منعوتا بالآخر وحينئذ يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذه اللوازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فان اكثر الاشياء انما يعرف باللوازم وفيما حققناه ما قلنا ما بينا ان الوجود زائد على الماهية ولا يمكن تفسير اتصاف الماهية بالوجود بما قالوه وايضا فلواجب الوجود نعوت سواء كانت حقيقية او اضافية ولا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بكون ذاته متوترا فيها لان المؤثرية حاصلة له بالنسبة الى العالم مع انه غير موصوف بالعالم فبطل ما قالوه واذا ثبت ذلك فنقول لا اذا قدرنا عرضين يحصل بينهما من الاختصاص ما يصير احدهما منعوتا بالآخر مع امتناع اتصاف الجسم بذلك الآخر علمنا حينئذ ان احد العرضين حال في الآخر ومثاله البطؤ وصف وجودي زائد على وجود الحركة فانه يظن ان البطؤ ليس لتخلل السكنات بل هو كيفية زائدة على وجود الحركة ثم ان الجسم يمتنع ان يكون موصوفا بالبطؤ فان الجسم الذي يكون في حيزه بطيئا غير معقول فاذن الموصوف بالحقيقة بهذا البطؤ هو الحركة لا الجسم وكذلك الاعراض الموجودة كل واحد منها موصوف بالوحدة وقد عرفت انها عرض وهذه فائدة شريفة يبتنى عليها اصول عظيمة فان الحكماء يقدحون في اثبات الجواهر الغير الجسمانية بناء على هذه المقدمة وهي انها اذا كانت موصوفة بالصفات والوصف يقتضي كون الموصوف متحيزا لما ذكرناه فاحتجوا بابطالهم من الناس حتى يثبت كون واجب الوجود جسما بهذه المقدمة فلا بد من امعان النظر فيها **الفصل الثالث عشر** في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين جوز ذلك قوم وبرهان بطلانه انه لا يخلو اما ان يبقى العرض الواحد منقسما حتى وجد كل جزء منه في جزء موضوعه وذلك محال لا انزاع فيه او يبقى الشيء الواحد بعينه موجودا في كل المحلين وهذا محال الا انه البديهة حاكمة بان الذي وجد في هذا المحل ليس هو الذي وجد في المحل الآخر ولانا لو قدرنا ان يكون القائم بالمحلين عرضين لم يكن حال العرضين في الاثنينية الا كحال هذا العرض الواحد القائم بمحلين فيؤدي الى ان لا ينفصل الاثنان عن الواحد وهو محال فاذن يمتنع قيام العرض الواحد بالمحلين فان قيل هذا يبطل بالعدد فانه عرض وهو عارض لامور كثيرة وكذلك الكلية عارضة لامور كثيرة قال قلنا لتلك المجموعات من حيث هي كذلك وحدة ثم عرض لها باعتبار تلك الوحدة هذه العوارض فنقول وتلك الوحدة [illegible]

وايضا فلان الوجود اذا عرف بالنسبة الى السلب والاعدام لا يمكن تفسير الاتصاف بما قالوه صح صح

ان وضعت لها بعد عروض وحدة اخرى لزم التسلسل والكل فالاشكالات لازمة
قالوا المضافان اما ان تقوم بكل واحد منهما اضافة على حدة فحينئذ يكون كل واحد
منهما منقطعا عن الآخر فلا بد بينهما من رابط وما لم يقم بينهما عرض واحد لم يكن الرابط
حاصلا وحل الاول ان الموضوعات للاعداد وحدة باعتبارها صارت
موصوفة بتلك الصور العددية كما بينا فيما سلف واما الثاني فلان الرابط بينهما
هو الوحدة النوعية وهي غير حالة في احد الشخصين دون الآخر فالمضافية مطلقا
امر مشترك بين المضافين فاما كون هذا المضاف الى ذلك فغير موجود في الخارج
يؤكده ان كوني قريبا لك مغاير لكونك قريبا لي فان اضافتك الى انه
الى غير ثابتة لي والا لكنت اخا لنفسي وابا لنفسي وذلك محال وهذا المعنى
في المضافات المختلفة الطرفين اتم واكمل

الفصل الرابع عشر

في ان الحال يجب ان ينقسم لانقسام المحل احتج الشيخ على ذلك بان قال الجسم ذو القوة البسيطة
اما ان يكون القوة حاصلة في جسميته او حاصلة في اطرافه مثل البياض والضوء
او لا في جسميته ولا في اطرافه فان لم تكن في جسميته ولا في اطرافه فليس
موجودا فيه وان كان في جسميته او في اطرافه فاي جزء افترض من الجسمية اما ان
يوجد فيه القوة او لا توجد فان لم يوجد في ذلك الجزء شيء من القوة فليس ذلك
الجسم بكليته فيه تلك القوة بل تلك القوة في بعض من ذلك الجسم دون بعض وهكذا
الحال اذا كانت في الاطراف المنقسمة وان كانت في طرف غير منقسم كالنقطة
وجب ان لا يوجد في الجسم الكري لان النقطة لا توجد الا بعد الحركة التي هي بعد القوة
التي في النقطة والشيء لا يتأخر عن نفسه وايضا ستعرف في علم النفس ان النقطة
لا يكون حاملة او للقوة ولا للصورة وان وجد في كل واحد من اجزاء الجسم القوة فاما
ان يحصل تلك القوة بتمامها في كل واحد من تلك الاجزاء فيكون للحال الواحد محال
كثيرة وقد ابطلناه واما ان يوجد في كل جزء من المحل جزء من الحال وهو يقتضي انقسام
الحال لانقسام المحل ولا يعترض على هذه الحجة بالشكل حيث يقال الشكل موجود
بتمامه في الجسم ولا يوجد الشكل في اجزاء الجسم لانا نقول اجزاء الشكل يوجد في اجزاء
الجسم ولكن اجزاء الشكل ليست مساوية لكله في الماهية لان الشكل تركيبها
فان قيل كثير من الاعراض ما لا ينقسم بانقسام محله كالوجود والوحدة والاضافة
فلم لا يجوز ان يكون الامر ساريا كذلك اعلم ان الشيخ لما تمسك في اثبات تجرد
النفس الناطقة بقوله لو كانت النفس جسما لانقسم العلم بالامور الكلية
لانقسامها بانقسام ذلك الجسم اورد بعض تلامذته هذه المعارضات فاجاب عنها
بجوابين الاول ان المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الى اجزاء مختلفة [illegible]
والا لانقسم الى اجزاء متشابهة واما هذه الاعراض فليست بمعقولات الذوات

بل

بل لها ان يكون معقولة وغير معقولة فلا بأس بان يعرض لها قبول الانقسام الى اجزاء
متشابهة قال في موضع آخر الاشياء التي تعرض للاقسام يستحيل ان يعرض لها
من حيث لا يقبل القسمة بل لو كان الشيء مثلا لا يقبل القسمة في نفسه ثم عرض
لجسم فانه عند ذلك يصير قابلا للقسمة فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون الا حيث
ينقسم والمعقول من حيث هو واحد معقول لا ينقسم فالشيء لا يكون في الجسم من حيث
هو معقول وزيف بعض المتأخرين كلا الجوابين فقال اما الاول فقوله الصورة العقلية
لما امتنع انقسامها الى اجزاء متشابهة الطبيعة امتنع حلولها في الجسم فهو مردود بالنقض
الاجمالي فان الوحدة لا ينقسم البتة لا الى اجزاء مختلفة ولا الى اجزاء متشابهة
ومع ذلك حلت الجسم وقوله الوحدة والوجود والاضافة العارضة للاجسام
ليست معقولة بل لها ان يكون معقولة وغير معقولة فلا يمكن ان يقبل هذا الفرق من
القسمة فهو من العجائب لانه انما احال حلول المعقول في الجسم لوحدته لا لمعقوليته
لكان ذلك تعليلا للشيء بنفسه ونزل الكلام منزلة قوله المعقول يمتنع حلوله في
الجسم لان المعقول يمتنع حلوله في الجسم ونعلم ان هذه القضية ليست بينة بذاتها
بل هي محتاجة الى الوسط وذلك الوسط هو الوحدة في المعقولية ونحن لما
بينا ان نفس الوحدة لا تمتنع حلولها في الجسم فكيف يكون الوحدة مانعة عنها عن
الحلول في الجسم واما الجواب الثاني فقوله كل ما يعرض للجسم فهو منقسم منقوض
بالوحدة وقوله لو كان شيء يمتنع الانقسام في نفسه ثم عرض للجسم فانه يصير منقسما
بانقسامه فنقول هذا الكلام باطل لان الشيء الممتنع الانقسام اذا عرض للجسم فاما ان
يبقى حقيقته او لا يبقى فان بقيت حقيقته استحال ان يعرض له الانقسام
لان ما بالذات يمتنع ارتفاعه لعروض عارض وان لم يبق حقيقته فكيف يقال
ان ذلك الشيء انقسم وايضا فان جاز ان يكون الشيء في نفسه مستحيل الانقسام
ثم انه يصير منقسما لصيرورته عارضا للجسم فليجز ايضا في الصورة العقلية ذلك
والذي نقوله نحن في الجواب عن الوحدة ان الوحدة لها اقسام كثيرة كما ذكرناه
والموجود منها في الجسم هو الوحدة الاتصالية وهذه الوحدة الاتصالية مانعة عن الانقسام
بالفعل وغير مانعة عن الانقسام الوهمي فلا جرم ما دامت حاصلة يمتنع حصول
الانقسام بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية وان استحال
عليها الانقسام بالفعل الا انه يجوز عليها الانقسام الوهمي وحينئذ يكون جسمانية
فنقول لان تلك القسمة الوهمية في الجسم يوجب حصول اجزاء متشابهة عن الوحدة
الاتصالية وذلك غير ممتنع واما الصورة العقلية فلو حلت الجسم لافترضت
فيها بالوهم اجزاء متشابهة وقد قامت الحجة في كتاب النفس على امتناع ان
يكون للصورة العقلية اجزاء متشابهة واما الاضافة فليست هي من الاعراض

السارية في الجسم لو سلم وجودها فلا يلزم انقسامها وتحقيق ذلك انما يتحقق بذكر اشكال آخر وهو ان النقطة عرض ولها موضوع وذلك الموضوع ان كان غير متحيز اوجب انقسام النقطة بانقسامه او غير متحيز ولا بد وان ينتهي الى المتحيز ويعود لزوم الانقسام ويجيب عنه بان اختصاص الاعراض بمحالها قد يكون بالسريان وقد لا يكون فالاول كاللون الساري في سطح الجسم فان اي جزء فرضته في السطح افرض فيه جزء من اللون فمثل هذا يجب ان ينقسم بانقسام محله واما الثاني فكاختصاص النقطة بالجسم فانك اذا فرضت في الجسم انقساما فانه لا يفترض في اجزاء الجسم اجزاء من تلك النقطة فمثل هذا لا يوجب الانقسام وهكذا الاضافات فانك اذا فرضت قسمة في ذات الاب فانه لا يفترض في كل واحد من نصفيه نصف الابوة فاذن الحق ان يقال العرض الساري في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بقي ان يقال الاختصاص الذي يكون على وجه السريان امر معقول فاذكروا حقيقة الاختصاص الذي يكون بغير السريان فنقول اما الاختصاص فمشاهد فان نهاية الشيء مختصة بالشيء وعدم السريان ايضا معلوم فلا يضرنا الجهل بكيفية ذلك الاختصاص في غرضنا وان التزم ملتزم ان النقطة ليست امرا وجوديا كان ذلك اولى به عند الاستدلال في مسئلة النفس ثم نعود واذ قد تكلمنا في الاحكام الكلية للجواهر والاعراض فلنختم الباب بامر مشترك بينهما وهو انه هل يجوز ان يكون الشيء جوهرا وعرضا

الفصل الخامس عشر في ان الشيء الواحد

لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا جوّز قوم ذلك واستبعده الشيخ غاية الاستبعاد وهذا البحث انما يقع في الجواهر الصورية واما في الجواهر المفارقة فلا لان الذي يكون قائما بذاته لا يصير محتاجا الى المحل واحتج الشيخ اصلا ونعني بالجوهر بالعرض ما يكون متعلق الوجود بالموضوع على ما بيناه قال انا نعني بالجوهر ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع اي موضوع كان فالشيء الواحد يمتنع ان يكون غنيا عن كل الموضوعات ومع ذلك يكون له تعلق بشيء من الموضوعات فاذن الشيء الواحد لا يمكن ان يجوز ان يكون جوهرا وعرضا واما المجوزون لذلك فقد احتجوا بامور ثلاثة ا ان فصول الجواهر جواهر ثم ان الحكماء يقولون للفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فالفصول مع انها جواهر اعراض ب ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء من الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها بالنسبة الى الجسم القابل لها عرض فهو جوهر وعرض بالنسبة الى امرين ج العرض في المركب جزء منه وكل ما هو في شيء كجزء منه لم يكن عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء

كما هو جوهر فيه لكنه بالنسبة الى الجسم القابل له عرض فالشيء الواحد جوهر وعرض فنقول اما ا فركيك لان قول الكيفية على الفصول باشتراك الاسم واما ب فضعيف لان الحار عبارة عن الشيء ذي الحرارة ولا يلزم من كون ذلك الشيء جوهرا ان يكون الحرارة جوهرا واما ج فنقول قولكم العرض في المركب كجزء منه مسلم وقولكم وكل ما هو في شيء كجزء منه لا يكون عرضا فيه فليس كذلك على الاطلاق فانه ليس شرط كونه عرضا ان يكون حصوله في جميع الاشياء حصول العرض في الموضوع حتى يلزم انه اذا لم يكن في المركب كون العرض في الموضوع ان يصير جوهرا بل شرط العرض ان يكون في موضوع ما فالعرض وان لم يكن وجوده في المركب وجود العرض في الموضوع الا انه بالنسبة الى المحل وجوده في موضوع وذلك يكفي في حصول العرضية والحاصل ان شرط الجوهرية البراءة عن كل الموضوعات واما العرضية فانها تتحقق لاجل التعلق بموضوع واحد فالعرض في المركب وان لم يكن عرضية حاصلة من هذا الوجه الا انه عرض لاجل تعلقه بالموضوع هذا اقصى كلام الخصم ونحن نقول ان لاصحاب هذا المذهب ان يحتجوا على مذهبهم بما هو احسن من كل ما قالوه وهو انه اذا دخل شيء في الوجود فانه يكون لذلك الحال اعتبار انه في ذلك المحل واعتبار انه في ذلك المجموع فللحرارة اعتبار انها في الحار واعتبار انها في الجسم فاما اعتبار كون الحرارة في الحار فظاهر انه لا يوجب العرضية لان الحرارة جزء من الحار ومن شرط العرض ان لا يكون جزءا من الموضوع واما اعتبار كونها في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بالحال فيه او لا يعقل ذلك والاول باطل لوجهين ا ان الحال محتاج في وجوده الى المحل فلو احتاج المحل في وجوده الى الحال لزم الدور ب ان هيولى العناصر مشتركة بينها على ما سيظهر فلو كان لوجود شيء من العناصر مدخل في تقويم الهيولى لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركة ومما يؤكد ذلك ويوضحه انا نرى الحيوان اذا عدمت حياته لا يعدم جسمه بل يبقى ذلك الحيوان كما كان فيعلم ان تلك الجسمية كانت متقومة بتلك الصورة الحيوانية فظاهر مما قلنا امتناع تقويم شيء من المحال بشيء مما يحل فيها فاذن كل حال فهو بالنسبة الى محله عرض فاما ان يقال انه عرض وجوهر حتى يكون هو بالنسبة الى المركب عرضا فحينئذ يبطل الفرق بين الصورة والعرض ويكون ذلك مخالفا للاجماع والقضايا فلان عرض الشيء في اللغة عبارة عن الآلة والعرض هو الذي يكون عارضا فلا بد وان يكون خارجا ومعلوم ان الحرارة بالنسبة الى الحار من حيث هو حار داخلة فيه فيمتنع ان يقال انه داخل في الجوهر الحار وهو بالنسبة الى الجسم

القابل لها غير داخل فيه بل يكون خارجا عنه عارضا له فيكون عرضا بالنسبة اليه فظهر
ان الشي الواحد كيف يمكن ان يكون جوهرا وعرضا وهذا ما يمكن ان يتمسك به
اصحاب هذا المذهب والجواب عنه سياتي في باب تعلق المادة بالصورة فهذا
ما اردنا ذكره من خواص الجواهر والاعراض في هذه المقدمة واما الجملتان فاحديهما
مشتملة على بيان احكام الجواهر والاخرى على بيان احكام الاعراض ويجب تقديم
الجملة المشتملة على بيان احكام الجواهر على بيان الجملة المشتملة على احكام الاعراض
لتقدم الجواهر على الاعراض بالذات الا ان المباحث الواقعة في احكام الجواهر واف
لما كان اكثرها لا يتقرر ولا يتضح الا باصول متقررة في احكام الاعراض فلهذا التقدير قدمنا
احكام الاعراض على احكام الجواهر **الجملة الاولى** في احكام الاعراض وفيها مقدمة وفنون خمسة
اما المقدمة ففي بيان عدد المقولات وهي عند الحكماء المعتبرين عشرة واحد جوهر
والتسعة الباقية عرض وهي الكم والكيف والمضاف والاين والمتى والوضع وقد يسمى
بالنصبة والملك وقد يسمى بالجدة وبالقنية وجله وان يفعل وان ينفعل ثم ههنا مباحث
اربعة **البحث الاول** في كون كل واحد من هذه العشرة جنسا و٢ في كونها عالية و٣
ان الاجناس العالية ليست اكثر من هذه العشرة و٤ كيفية انقسامها الى انواعها
اما ١ فاعلم ان ذلك لا يتبين الا ببيان ثلثة امور ١ ان يبين ان الاقسام
التي جعلت تحت كل واحد من هذه العشرة مشتركة في وصف ما فان اقل درجات
الجنس ان يكون امرا مشتركا وهذا بين ٢ ان يبين ان جهة الاشتراك امر ثبوتي
فانها لو كانت سلبية لم تكن جنسا كما علمت في تعريفنا الكيفية انها العرض الذي
لا يوجب تصوره تصور شي خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي نسبة ولا قسمة
في اجزاء حاملها فان الاقسام التي جعلت تحت الكيف وان كانت
مشتركة في هذه القيود السلبية ولكن هذه القيود الثلثة لا يمكن ان يكون مقولا عليها
قول الجنس ٣ اذا بينا ان جهة الاشتراك امر ثبوتي فلا بد وان يبين ان ذلك الامر
الثبوتي مقول على ما تحته بالتواطؤ لا بالتشكيك فانه لو كان بالتشكيك كما في مقولة
الاين لم يكن جنسا فان الاين حصة ما هو اول لكون الماء في الكوز وحصة ما هو ثان
لكون الرجل في البيت ٤ اذا بينا ان الامر الثبوتي مشترك بالتواطؤ فلا بد وان
نبين انه من الذاتيات لا من العوارض فاما اذا جوزنا ان يكون الكيفية مقولة على
الاقسام الاربعة التي جعلت انواعا لها قول اللوازم لا قول المقومات لم تكن
الكيفية جنسا بل يمكن ان كل واحد من الاقسام التي تحتها جنسا عاليا حتى يكون احد
الاجناس العالية هو الذي يسمى بالحالات والملكات وحينئذ تزيد المقولات على
العشرة ٥ ان نبين ان ذلك المشترك بالتواطؤ الثبوتي المقوم كمال الجزء المشترك
فهذه المباحث الخمسة لا بد من تحقيقها حتى يمكن الحكم بان هذه العشرة اجناس

البحث

الثاني في ان هذه العشرة اجناس عالية ولا يمكن بيان ذلك الا اذا بين ان هذه العشرة
لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم نجد في كلام المتقدمين برهانا
على تصحيح هذه الدعوى بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال
ما نفس التحريك مثل التسخين والتسخن بل هما نفس السخونة وهذا باطل لان التسخين
لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا فكانت الحركة مسخنة وهذا خلف
واما التسخن فهو عبارة عن طلب السخونة وطلب السخونة غير نفس السخونة لا يستحيل
ان يكون الشي طالبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف
والنسبة وجعل النسبة جنسا للتسعة الباقية ومنهم من اخرج الوضع عن النسبة فانه
ليس هو نفس النسبة فانه عرض يحصل بسبب ما بين اجزائه من النسب وادخل الستة
الباقية تحت النسبة والشيخ لم يذكر لهذا المذهب تفصيلا حتى يبطله فنعم انه تحتمل جدا
ومنهم من جعل المضاف جنسا للتسعة الباقية والشيخ ابطل ذلك بان قال ان المضاف
الحقيقي لا يحمل على شي من المقولات الاخرى حمل الجنس ولكن يوجد في كل واحد منها
ما يعرض له فان الشي متى كان له نسبة الى شي فانه يصير بها مضافا من غير ان
يصير المضاف جنسا له فان كون زيد في الدار هي نسبة التي هو بها اين وهذه
النسبة ليست اضافة بل اينا ثم اذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالاين
يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير معقول الماهية من حيث هو محوي وذلك
حاوي لا من حيث هو اين فقط بل من حيث هو محوي حاويه وجدته من حيث انه مضاف
كالبياض فانه من حيث انه بياض شي ومن حيث هو لذي البياض شي فان ماهيته
مقولة بالقياس الى ذي البياض لا ماهيته انه بياض بل ماهية انه الابيض
كذلك كون الشي في مكان ليس هو كون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره بل هو موضوع لذلك
من حيث يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى ما يقولون ان النسبة قد
يكون لطرف واحد والاضافة للطرفين فانك اذا اخذت السقف مستقرا على
الحائط وجدت النسبة من جهة السقف المستقر واما جانب الحائط فلا نسبة له
الى شي من حيث هو حائط واما اذا اخذت النسبة من حيث ان السقف مستقر
على مستقر اخر والحائط مستقر عليه انعكست النسبة وصلحت لان يكون اضافة
وكل نسبة لا يوجد في الطرفين جميعا من حيث هي نسبة فهي نسبة غير اضافية وكل نسبة
يوجد الطرفان فيها من حيث النسبة فهي اضافية فذوات الامور يكون منسوبة
فان اخذت مع النسبة من حيث هي نسبة صارت مضافة هذا ما قاله الشيخ
البحث الثالث في انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة احتج الشيخ على ذلك بان قال
انا بينا ان انحصار الممكنات في الجواهر والاعراض فاذا بين انحصار الاعراض
في التسعة الباقية فقد حصل المطلوب والذي يمكن ان يدل عليه ان العرض اما ان يحتاج

تصوره الى تصور شيء خارج عن موضوعه او لا يحتاج فان احتاج فاما ان يكون حصوله
بسبب حصول نسبة بين اجزائه او لا يكون كذلك فالاول هو الوضع و ح لا
يخلو اما ان يوجب ذلك العرض استعداد قبول الانقسام او لا يوجب
فالاول هو الكم و ح هو الكيف فانا لا نعني بالكيف الا العرض الذي لا يحتاج
في تصوره الى تصور شيء خارج عن موضوعه ولا يقتضي وقوع نسبة ولا قسمة في
حامله فاما العرض الذي يحتاج في تصوره الى تصور شيء خارج عن موضوعه فلا بد وان
يكون له نسبة الى ذلك الخارج فتلك النسبة اما ان يكون بحيث يكون لذلك
الخارج ايضا نسبة اليه وهذا هو المضاف واما ان لا يكون النسبة يقتضي ذلك
فنقول تلك النسبة اما ان يكون الى الجوهر واما ان يكون الى العرض لا جائز ان يكون
الى الجوهر لانها لا نفسها لا تستحق ان يجعل لها اليها نسبة بل انما يستحق لاقوام
واحوال يختص بها فاذن تلك النسبة انما يكون الى الاعراض فتلك الاعراض اما ان
يكون غير الاعراض النسبية او لا يكون فان كانت النسبة الى الاعراض النسبية كان
فان النسبة الى النسبية يتأدى في آخرها الى شيء آخر غير نسبي حتى لا يتسلسل فلو
النسبة بالحقيقة الى الاعراض غير نسبية فيكون اما الى كمية او كيفية او وضع ثم ان النسبة
الى الاشياء ليس كيف اتفق بل ان نسبت اليها فذلك بان يجعل جوهرا بحكمها مقدرا
لجوهر آخر وانما يقدر ذلك الآخر اما بمقدار ذاته او بمقدار صفة من صفاته
وقد دل الدليل على انه ليس لشيء من صفات الجسم مقدار غير مقدار الجسم الا الحركة فان
كان الجسم المقدر يقدر غيره بمقدار ذاته فذلك بان يكون حاويا او نحوه ثانيه وان كان
يقدر غيره بمقدار حركته فذلك هو التقدير بالزمان فاذن النسبة الى الكم اما ان
يكون نسبة الى الحاوي واما ان يكون نسبة الى الزمان فان كان نسبة الى الحاوي فاما
ان يكون النسبة الى الحاوي لا ينتقل بانتقاله وهو الاين او الى حاو ينتقل بانتقاله
وهو الملك واما النسبة الى الزمان فهي المتى فثبت ان المقولات المنبعثة
من النسبة الى الكم هي الاين والملك والمتى واما النسبة الى الكيف فاعلم انه ليس
كل كيفية يجعل الجوهر منسوبا الى جوهر آخر بل الكيفية يكون منه هذا في ذلك
فالذي يكون عنه الكيفية هو مقولة ان يفعل وحال
الذي يكون منه الكيفية هو مقولة ان ينفعل فهذا ما تكلفه الشيخ في بيان هذا
الحصر مع اعترافه برداءته وضعفه فان قيل ههنا امور خارجة عن هذه العشرة كالوحدة
والنقطة والآن وكذلك نفس الوجود والشيئية وبالجملة الاعتبارات العامة
وايضا فلان المفهوم من الابيض شيء ما له بياض وفهم هذا المعنى لا يتوقف على فهم
كونه جوهرا الا انا نمنع ان يكون الشيء ذو البياض عرضا واذا كان كذلك لم يكن مفهوم
الابيض داخلا تحت جنس الجوهر وهو غير داخل ايضا تحت مقولة الكيف لان الداخل

بحث

تحت الكيف هو البياض وليس كلامنا فيه بل الكلام في مفهوم الابيض وظاهر
عدم دخوله تحت شيء من المقولات فاذن مفهوم الابيض خارج عن المقولات
العشر وبهذا القول في جميع المفهومات من الاسماء المشتقة وايضا فالحركة
خارجة عن المقولات وايضا فالاعدام مثل العمى والجهل خارجة والجواب اما
الآن فغير وارد لان ذلك مما لا يوجد بالفعل اصلا على ما نبينه وكلامنا
في الامور الموجودة واما الوحدة والنقطة فلقائل ان يقول انه داخل في
مقولة الكيف لانها اعراض لا يتوقف تصورها على تصور شيء خارج عن حاملها ولا
يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه
بل حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم هو الذي يقبل لذاته المساواة
واللامساواة وذلك مما لا يصدق حمله على الوحدة والنقطة وحكى عن قوم
انهم ابطلوا دخول الوحدة والنقطة مبدا للكم المتصل والمبدأ يكون خارجا عن ذي المبدأ
والآن مبدأ النفس ثم ابطل هذا القياس بان قال الوحدة ليست مبدأ للكم مطلقا
بل للكم المنفصل والنقطة ان ثبتت مبدائيتها فهي ايضا ليست مبدأ للكم المتصل
واذا كان كذلك فمن ادخلها في الكم وجعلها مبدأ لبعض انواع الكم لا يلزمه
جعل الشيء مبدأ لنفسه وحكى عن قوم آخرين انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة بحسب
اعتبارات مختلفة فيقولون النقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث انها
ماهية ما فهي من الكيف وذلك باطل لان الماهية اذا تقومت باحد الجنسين امتنع تقومها
بما ليس من ذلك الجنس ثم ان الشيخ سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشرة وزعم
ان ذلك لا يناقض عشرية المقولات لانا انما ادعينا عشرية الاجناس العالية
ومن الجائز ان يكون هذه الامور وان كانت خارجة عن الاجناس العشرة الا
انها لا يكون اجناسا بل يكون انواعا واشخاصا وذلك مما لا يقدح في دعوانا
في عشرية الاجناس كما انا اذا ادعينا ان المدن عشرة فاذا وجد
اقوام بداة غير متمدنين لم يكن ذلك قادحا في دعوانا عشرية المدن وللقائل
ان يقول لما سلمتم ان هذه الامور غير مندرجة تحت هذه العشرة وجب
عليكم ان تقيموا البرهان على انها ليست طبايع جنسية فانكم قبل اقامة البرهان
على ذلك مجوزون لكونها اجناسا وذلك يمنع الجزم بعشرية الاجناس العالية
والتعويل على الحصر المذكور غير مستقيم واما مفهومات الاسماء المشتقة
فالحق انها خارجة عن المقولات العشر وذلك لا يقدح في دعوانا لانا انما جعلناها
اجناسا للماهيات المتوحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس
وكون الشيء ذا بياض ليس كذلك فان كون الشيء ذا بياض لا يجعل الشيء محصل
الماهية مثل ان كون الحيوان ذا نطق يجعله محصلا بالفعل واما الحركة فالحق

انها نفس مقولة ان ينفعل واما الاعدام كالعمى والجهل فخارجة لان الكلام في الامور
الوجودية لا في العدمية **البحث** الرابع في كيفية انقسام هذه المقولات الى
انواعها ه اعلم انا اذا اسلمنا جنسية هذه العشرة فلا ندري هل نقسمها
اياها الى اقسامها بالفصول او بالعوارض وبتقدير ان يكون بالعوارض فهل
التقسيم بتلك العوارض مطابقا للتقسيم بالفصول او مخالفا له مثال الاول
تقسيم الحيوان بقابل العلم وغير قابله فانه مطابق لتقسيمه بالناطق وغير الناطق
ومثال الثاني تقسيم الحيوان بالذكر والانثى فانه غير مطابق للتقسيم بالناطق وغير
الناطق بل هو مداخل له وبتقدير ان يكون تقسيمنا لهذه المقولات واقعا على الوجه
الاخير لم تكن الاقسام انواعا لما فوقها ولا اجناسا لما تحتها بل كانت مقولة
على ما تحتها قول الذكر والانثى على ما تحتها فهذه جملة المباحث التي يحتاج الى تحقيقها
في اول المقولات **الفن الاول** في الكم وفيه اربعة وعشرون فصلا **الفصل
الاول** في الفرق بين المقدار وبين الجسمية وذكر من وجوه ستة اربعة منها مبنية
على نفي الجزء الذي لا يتجزى الاول ان الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة
مع بقاء جسميته المخصوصة مثل ما اذا اخذت شمعة فشكلتها باشكال مختلفة
فتارة يصير طوله ازيد من عمقه وتارة بالعكس مع ان ذاته في حد جسميته
باقية وذلك يقتضي كون تلك المقادير زائدة على جسميته وهذا بناء على نفي
الجزء الذي لا يتجزى الا به لانه لو ثبت الجزء الذي لا يتجزى لكان التغير عائدا
الى اختلاف حال الاجزاء في تركبها فان غيب الجسم الكري اذا تكعب فان
ابعاده لم تتغير اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة فنقول انكم ستعرف
ان المساوي مخالف لما هو مساو بالفعل ولما هو مساو بالقوة واشكال هذه
الاشكال لا مساواة لها بالفعل الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد
٢ الاجسام مشتركة في الجسمية مختلفة في المقادير والجزء الذي لا يتجزى باطل وهو
يقال ان ذلك عائد الى كثرة ما فيها من الاجزاء وقلتها وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيلزم ان يكون مقادير الاجسام زائدة على جسميتها وهذا الوجه
لا يحتاج فيه الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واما الوجه الاول فقد يحتاج
فيه الى ذلك ولقائل ان يقول لما ان الاجسام مشتركة في اصل الجسمية فهي
مشتركة في اصل كونها متكممة مقدورة فان كان حصل اختلافها في المقادير المخصوصة
بعد اشتراكها اوجب ان تكون مقاديرها اعراضا زائدة على جسميتها يلزم ان
يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية والمتكممية يوجب
ان يكون مقاديرها المخصوصة اعراضا زائدة على متكميتها ومقداريتها حتى
يكون المقدار المشترك عرضا والمقدار المخصوص عرضا آخر ولكن ذلك محال

لانا اذا

اذا فرضنا ان يكون الامر كذلك فتلك المقادير المخصوصة في انفسها ايضا مشتركة في
اصل المقدارية فيلزم ان يكون بمقدار آخر مشترك ويلزم منه التسلسل فيجب ان يكون
ما به الاشتراك موجودا وما به الامتياز موجودا آخر فيكون المقدار
المخصوص مركبا من مقدارين احدهما مشترك والاخر مخصوص ثم الكلام
في المخصوص الثاني كما في الاول فيلزم التسلسل فثبت انه لا يلزم من اشتراك
الاقسام في اصل المقدار واختلافها في المقادير الخاصة ان يكون اصل
المقدار مغايرا للمقدار المخصوص واذا جاز ذلك جاز ان تكون
الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة في مقاديرها المخصوصة وان لم يكن
المقدار موجودا مغايرا للجسمية ٣ الاجسام صح ان يكون بعضها
مقدارا للبعض ومتقدرا به والمقدار اما ان يكون واجبا فيما به
يكون فانيا للمتقدر واما ان لا يكون ومحال ان يكون المساواة واجبة
لانه ربما كان الاصغر مقدارا لما هو اكبر منه فاذن المقدار يصح ان يكون مخالفا
لبعض ما يتقدر به وليست تلك المقدرية في نفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف
جسم فيها جسما فتلك المقدرية انما يكون بامر زائد على الجسمية والجزء
الذي لا يتجزى باطل فلا يرجع ذلك الى الاجزاء فهو ما ذكرناه والاعتراض المذكور
متوجه عليه ٤ الجسم يتخلخل فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء بين
اجزائه لاستحالة الخلاء ويتكاثف فيصغر حجمه من غير انتقاص شيء من اجزائه وزوال
خلاء كان فيه قبل ذلك وذلك الجسم في حد جسميته محفوظ والحجم متغير
فهذه الامور المتبدلة وهذه الحجة مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى الا انها
مبنية على صحة التخلخل والتكاثف الذي لا يمكن اثباته الا بنفي الجزء الذي لا يتجزى
فانا لو قدرنا تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فيستحيل ان يتزايد في مقداره
الا اذا تزايد كل واحد من تلك الاجزاء في مقداره فاذا صار كل واحد من تلك
الاجزاء ازيد في مقداره كان كل واحد منها قابلا للقسمة بعد ازدياده
فيكون الجزء الذي لا يتجزى منقسما هذا خلف ولقائل ان يقول لم قلتم
ان الجسم اذا عظم مقداره كان تلك الجسمية بعينها باقية فانه من الجائز ان
لا يحصل ذلك العظم الا عند تفرق اتصاله وذلك التفرق يجعله موجبا
لزوال الجسمية ومع هذا الاحتمال لا يصح التعويل عليه ٥ ان وجود السطح في الجسم
من توابع المادة ومن الاعراض المتعلقة بها على ما سنقيم البرهان عليه وتوابع
المادة لا يكون نفس الجسمية المقومة للمادة المتقدمة عليها بالعلية فاذا السطح
مغاير للجسمية واذا ثبت ذلك في السطح فهو في الخط الذي هو عارض من عوارض
السطح ٦ السطح والخط غير داخلين في مفهوم الجسم فيكونان موجودين زايدين

على ما به يكون الجسم جسما وبيانه ان الجسم يصح ان يكون معقولا مع الذهول
عن كونه متناهيا ولو كان ذلك داخلا في كمه هو به لكان من تصور جسما
غير متناه كان متصورا جسما لا جسما هذا خلف فثبت ان الجسمية وان
امتنع انفكاكها عن السطح في الوجود الخارجي الا انه يصح انفكاكها عنه في الوجود
الذهني واما الخط فانه يصح خلو الجسمية عنها في الوجودين لان الكرة لا يجب ان
يكون فيها خط بالفعل ولا يتعين فيها محور ولا منطقة ما لم تتحرك وليس من
شرط الكرة في ان تصير جسما ان تكون متحركا وايضا فبتقدير استحالة انفكاك
الجسم من الحركة فان الجسم متقدم عليها بالذات لانه ما لم يوجد الجسم اولا استحال
عروض الحركة له فاذن الجسم في ذاته متقدم على الحركة التي هي متقدمة على المنطقة و
المحور فيستحيل تقوم الجسم بالخط والا لزم تقدم الشيء على ما هو متقدم عليه وذلك
محال وتبين(?) ان السطح له اعتباران احدهما انه مقدار قابل للقسمة في
امتدادين وهو بهذا الاعتبار من مقولة الكم وليس بمضاف والآخر كونه نهاية للجسم
وهو بهذا الاعتبار كم عرضت له الاضافة فان كان السطح غير داخل في مفهوم
الجسم من حيث هو مضاف لا يلزم ان لا يكون داخلا فيه من حيث هو كم ثم ننتقض
ما قلتموه بالهيولى والصورة فان كليهما داخلان في قوام الجسم وقد لا يعلمان
مع علم الجسم ثم لا يلزم من العلم بالجسم عند الذهول عنهما او عن احدهما ان لا يكونا
مقومين له كذا ههنا ويمكن ان يجاب عن هذا الاخير بانا اذا علمنا الجسم عند
الذهول عن الهيولى فليس الجسم بتمامه معلوما لنا بل المعلوم احد جزئيه وهو
الجسمية واما الهيولى فلما صح ان تكون مجهولة عندما تكون الصورة معلومة لا جرم
وجب تغايرهما فههنا اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كانت
الصورة مغايرة للسطح وذلك هو المطلوب **الفصل الثاني** في تعديد الخواص
التي يمكن الوقوف على حقيقة الكم من جهتها الاولى ما بيناه من التقدير وان المساواة
واللامساواة امور اضافية تعرض بسبب الكمية لا بسبب الصورة الجسمية
الثانية قبول الانقسام وهذه خاصة اخرى للكم بسبب الخاصة الاولى
ثم ان قبول الانقسام على وجهين احدهما كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض
فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا وهذا المعنى يحوج المقدار لذاته لانه
معنى يوجد للجسم من حيث يتفاوت ويتساوى وهذه القسمة لا توجب تغيرا في
الجسم ولا حركة في المكان الثاني الافتراق والانقطاع وهو كون الجسم المتصل
بحيث يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة ولا بد في هذا المعنى
من الحركة والانفصال وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقدار
وبرهانه ان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والانفصال اذا عرض فانه

يستحيل

يستحيل ان يبقى مع المقدار الاول والصورة الجسمية الاولى لانا اذا اوجدنا الانفكاك حتى حصل
جسمان يحصل في كل فرد منهما مقدار غير الذي حصل في الآخر فلا يخلو اما ان يكونا قبل
الانفصال موجودين بالقوة او بالفعل لكنه ليس بالفعل والا لكان في المتصل
الواحد منفصلات غير متناهية وذلك محال فاذن كانا موجودين بالقوة قبل وجود
الانفصال الموصوف بصورة واحدة في ذلك الجسم الذي كان موصوفا بمقدار واحد
فلما انفصل بطلت تلك الصورة فبطل ذلك المقدار وحدثت صورتان
ومقداران آخران فقد صح ان هذا الانقسام لا يعرض للمقدار بل يعرض للمادة
ولكن تهيؤ المادة لقبول الانقسامات هو بسبب المقدار ولا يلزم من قولنا
ان المقدار هو الذي يهيئ المادة لقبول الانقسام ان يكون ذلك الاستعداد حاصلا
في نفس المقدار فليس كل ما يفعل فعلا فانه يفعل في نفسه ولا يلزم ايضا ان يكون
ذلك المقدار باقيا عند حصول الانقسام بالفعل فان الحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي
ولا يبقى مع السكون الا انها تفعل الاعداد لذلك السكون وقد وجد معه فكذلك المقدار
فعله اعداد المادة لقبول القسمة فلا جرم وجد معه واما حصول القسمة بالفعل
فباسباب اخر ولا يجب ان يوجد المقدار عند تلك الاسباب واذا عرفت ذلك
فنقول قد ثبت ان الجسم لا يجب ان يكون مركبا من اجزاء متناهية ويجب ان لا يكون
مركبا من اجزاء غير متناهية واذا كان كذلك فلا بد من وجود جسم يكون متصلا ويكون
قابلا للانقسامات ثم يصح ان يقال ان انقساماته دائما متناهية ويصح ان
يقال ان انقساماته دائما غير متناهية فهو دائما متناه من حيث انما يوجد منه من
التقسيمات متناه دائما وغير متناه من حيث انه دائما موصوف بانه لا ينتهي الى قسمة
لا تحتمل القسمة بعدها واذا ثبت ذلك فنقول الجسم قابل للتنصيف الى غير النهاية و
التنصيف في المقدار تضعيف في العدد غير متناه في الزيادة وينتهي في طرف
النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وينتهي في طرف
الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتجزية وجب ان يكون لذاته
قابلا للتقدير لما بينا ان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد
مبدأه الواحد فاذن المقدار لذاته قابل لان يوجد فيه واحد يعد غيره
ويصير هو معدودا بذلك الواحد وكون العدد بهذه الصفة امر واضح
فقد ظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلاثة لا يشاركها فيها غيرها مع وجودها
في جميع اقسامها فالاولى قبول المساواة واللامساواة والثانية قبول
التجزية والثالثة كونها بحيث يمكن ان يصير معدودة بواحد فيها اذا عرفت هذا فنقول
اقتصر في تعريف الكمية بالخاصة الاولى وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها
الا بكونها اتحادا في الكمية فيلزم ذلك دورا ويمكن ان يجاب عنه بان المساواة

وكانت المادة قبل ذلك مع الانفصال

واحدا آخر

فالعدد صح

والا فساداه مما لا يدرك بالحس والكم لا ينا له الحس حتى دامل انما ينا له الم
المتكلم تبيانا ولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المعدودين عن الآخر فيه
يمكن ان تكليف ذلك المعقول بهذا المحسوس وتنضم اليها الخاصة الثانية
وهي قبول القسمة وذلك خطأ فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا من
عوارض الكم المنفصل الا اذا اخذ القول باشتراك الاسم فالاولى اذن ان
يكون واحدا عادا فان ذلك لا يختلف بان كان موجودا فيه بالفعل كما في
المنفصل او صحيحا فرضه كما في المتصل مثاله الاربعة فان الواحد يعدها باربع
مرات والخط فانه تقدر كله اما ببعض منه يوضع واحدا او جزء خارج عنه
وكذلك السطح والجسم وكذلك الزمان فانك تأخذ الساعة الواحدة وتقدر بها
الليل والنهار وليس في هذا التعريف شيء دوري لان الواحد قد يستعمل
في هذا التعريف وهو من الامور المبادية للوجود والغنية عن التعريف وكذلك
العدد فانه غني عن التعريف

الفصل الثالث في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل

وقبل الخوض في ذلك فلا بد من تفسير المتصل فنقول المتصل اما ان نعني به حال
المقدار في نفسه واما ان نعني به حاله بالقياس الى مقدار آخر فالاول المتصل
الكم وهو الذي يمكن ان يوجد فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية
لاحد الجزئين وبداية للجزء الآخر وقد يرسم ايضا بانه القابل للانقسامات الغير
المتناهية على الوجه الذي حققناه والمنفصل في مقابلة ذلك وهو الذي لا يمكن
ان يفرض له اجزاء تتلاقى على حد مشترك والثاني وهو الذي بالقياس
فهو على وجهين احدهما كل مقدارين يكون نهايتاهما واحدة وذلك كالخط
المتصل بخط آخر على زاوية وكالجسم اذا تجزى بحلول عرضين اما مضافين كاختلاف
مماسين او سواد وبياض واما غير مضافين كما في البلقة فان الحد الواحد لكل منهما
نهاية هي غير نهاية الجزء الآخر وثانيهما كل مقدارين نهاية احدهما غير نهاية الآخر
ولكن نهاية احدهما يكون ملازما لنهاية الآخر في الحركة فالجسم اذا كان حاله
عند جسم آخر انه اذا انتقل من موضعه انتقل طرفه الطرف الذي يليه حتى يصير معه حيث
صار فانه متصل به والمتصل الحقيقي بحسب هذا الموضع هو الذي ليس بمضاف وان
كان اسم المتصل انما نقل اليه من المتصل الاضافي اذا كان يتوهم له اجزاء فيما بينها
الاتصال الاضافي وكون هذا الاسم منقولا عن الاضافي في الاصل لا يقتضي ان يكون
غير مقصود فيهما فان كثيرا ما ينقل اسم شيء الى الشيء لغرض تخصيص بحسب بعض
الصنائع وذلك الاسم اولى بالمنقول اليه كما اذا ثبت ذلك فنقول الكم ينقسم
الى متصل ومنفصل لان الاول المنفصل اما ان يكون ثابت الاجزاء قار الذات
واما ان لا يكون فالاول هو المقدار ولا يخلو اما ان يكون امتداده امتدادا واحدا

ولا شك انه حينئذ هو المقدار ذو جهة واحدة ولا يعارضها بجزئية قائمة عليها وذلك هو الخط
واما ان يكون محتملا للتجزية في جهة فاكثر ان تعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها
فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك وهو السطح واما ان يكون محتملا للتجزية في
ثلث جهات وهو الجسم التعليمي وبها تتم المقادير وتسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح
وعمقا لانه يحس نازلا وسمكا لانه يحس صاعدا من اسفل ولا شك في كون هذه الثلثة
من الكميات المتصلة لان الخط يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح
يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها خط مشترك والجسم يمكن ان يفرض فيه اجزاء
اجزاء يجمع بينها سطح مشترك وقد ترسم المقادير الثلثة على وجه آخر فيقال
الخط ما يرسم في الوهم من حركة شيء غير منقسم على البسيط والسطح ما يرسم في الوهم من حركة
الخط على خلاف ما اخذ امتداده والجسم ما يرسم في الوهم من حركة السطح ارتفاعا وانخفاضا
وستعرف ان ذلك تمثيل لا تحقيق فهذه كلها اقسام الكم المتصل القار الذات
واما الذي لا يكون قار الذات فهو الزمان وهو كم متصل لوجهين احدهما
انه يمكن ان يتوهم فيه شيء هو الآن بحيث يكون نهاية للماضي وهو بعينه يكون
بداية للمستقبل وثانيهما انه مطابق للحركة المطابقة للجسم المتصل القار فيقبل انقسامات
غير متناهية ولو كان منفصلا لاستحال ذلك وظن بعضهم انه منفصل لوجهين احدهما
انه عدد الحركة وثانيهما انفصاله بسبب الآن وليس الامر كما ظنوه اما كونه عدد الحركة
فذلك امر عارض له مثل ما يعرض للخط والسطح والجسم حين كونها معدودة وهو بما
هو زمان فليس عدد الحركة واما الآن فهذه شبهة ابان احدها ان الآن
لا يوجد في الزمان بالفعل لان الزمان مطابق للحركة المطابقة للجسم القابل
لانقسامات غير متناهية فالزمان يكون كذلك فلو كانت الآنات الممكنة
فيه حاصلة بالفعل لحصلت آنات متتالية غير متناهية وذلك محال ولو امكن
ان يوجد الآن بالفعل لم يلزم من ذلك كون الزمان منفصلا فانه اذا كان الآن
حاصلا كان نهاية للماضي والمستقبل طرف مشترك فكان متصلا واعلم ان تحقيق
الكلام في الزمان والآن وانه كان لا يليق بهذا الموضع الا انا اخرناه الى باب
الحركة لشدة تعلقه فقد ظهر مما قلنا ان اقسام الكم المتصل اربعة الخط
والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو باطل
فان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
الجسم المحوي وليست كميته لاجل انه نهاية وباطن وحاو للسطح الظاهر من الجسم
المحوي فان كل ذلك اضافية فكميته اذن لكونه سطحا فهو اذن اما عارض
مع عارض واما نوع من السطح فلا يجعل قسما فافهم وتحقيق القول في
المكان سيأتي بعد ذلك واما الكم المنفصل فهو العدد واما كميته فلانه لذاته

معدود بواحد فيه او ليس فيه واما انه منفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك
فان الخمسة اذا قسمتها الى اثنين وثلاثة لم تجد حدا مشتركا فان عنيت واحدا من
تلك الخمسة ليكون ذلك الواحد مشتركا بقي الباقي اربعة وان اخذت واحدا
خارجا عنها صارت الخمسة ستة واعلم انه لا يجوز ان يوجد من حيث انه واحد
شيء هو اثنان وواحد وثلث واحد ولا شك ان الوحدات هي التي
لذاتها يجتمع منها شيء هو ذو كم منفصل لذاته ويكون عدد مبلغه تلك
الوحدات واما الامور التي فيها تلك الوحدات فهي حاملة للعدد الذي هو لذاته
كم منفصل ثم لا يوجد فيها كمية اخرى زائدة على تقديرها من حيث هي معدودة فاذن المقدار
بالذات هو العدد وما عداه فانما يتقدر بواسطة عروض العدد له وظن بعضهم
ان القول كم منفصل فجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين احدهما قار وهو العدد
والآخر غير قار وهو القول واحتج عليه بان القول يتركب من المقاطع ويتقدر بها
وهي اجزاؤه وكل ذي جزء يتقدر بجزئه فهو كم وبيان الصغرى هو ان الحرف اما صامت
واما مصوت والصامت ما يمكن الابتداء به وهي الحروف الصحيحة والمصوت ما لا يمكن
الابتداء به بل يكون هيئة عارضة للحرف المبتدأ به وهو قسمان مقصور وهو الواقع في
اقصر زمان يمكن الانتقال فيه من صامت الى صامت وهو الفتحة والكسرة والضمة
وممدود وهو الواقع في ضعف ذلك الزمان او اكثر كاشباعات الحركات الثلاث
هو اقل ما يمكن ان يتقوم به تاما من الاصوات وهو صامت مقرون بمصوت فان
الصامت لا يمكن ان ينطق به الا مع المصوت الا ان المصوت ان كان
مقصورا يسمى المقطع مقطعا مقصورا وان كان ممدودا سمي المقطع مقطعا ممدودا
مثل لا او لي ثم ان قرن المقطع المقصور بصامت آخر ساكن مثل هل كان
في قوة المقطع الممدود لان فيه ثلاثة ازمنة صغار زمان صامت ثم زمان مصوت
مقصور ثم زمان صامت ساكن فزمان المصوت المقصور والصامت الساكن
قريب من ان يكون بقدر زمان المصوت الممدود واقل عددا ثم ان المقاطع
يتركب على وجهين احدهما ان يذكر المقطع المقصور ثم يردف بالمقطع الممدود
مثل على والآخر ان يذكر الممدود ثم يردف بالمقصور مثل كان ثم تركب هذه
المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم واصغرها يتقدر به الالفاظ هي
المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكملها ما ذكر فيه
المقصور او لانه اردف بالممدود او الا فاول ما يستغرق كلها واحد من هذه
المقاطع وربما لا يستغرق كلها واحد بل يحتاج الى ان يقدر باثنين
او اكثر كسائر المقادير فان منها ما تقدره ذراع فيستغرقه ومنها
ما يحتاج الى ذراعين فقد ثبت الصغرى وهي ان القول مركب من المقاطع

التي هي

التي هي اجزاؤه فيتقدر بها وما يتقدر بجزئه فهو كم فالقول كم واعلم ان الخطأ في الكبرى
فانه ليس كل ما يتقدر بجزئه فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد
عرض له ان المقدار او عدد فيتقدر به وصار له نسبة جزء بعده والمقطع ليست جزئية
الا لانه من احد من القول كثير فالقول ليس خاصية الكم الا من جهة الكثرة التي فيه
فاذا لم يلتفت الى تلك الكثرة لم يكن القول كمية وان صار القول بالذات طاقية
من الكثرة لزم ان كل ما عرض له الكثرة والتقدر بتلك الكثرة بواحد منه ان يكون
كما بالذات فيكون كل الاشياء كما بالذات **الفصل الرابع** في تقسيم الكم بذي الوضع
وغير ذي الوضع وقبل الخوض في ذلك لا بد من تفسير الوضع فنقول الوضع له معان
ثلاثة احدها كون الشيء بحيث يشار اليه وبهذا المعنى للنقطة وضع
وليس للوحدة وضع وثانيها كون الشيء ذا اجزاء قارة متصل بعضها
بالبعض مترتبة ترتبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها انه اين
هو من صاحبه وثالثها ان يحصل الجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض
بالاضافة الى الجهات وهذا المعنى هو مقولة الوضع واما المعنى الثاني فهو فصل الكم
وكانه منقول عن الوضع الذي هو المقولة فانه وان لم يكن لشيء من اجزاء المقادير
مكان ولا جهة قبل حصولها بالفعل الا ان تلك الاجزاء التي فيها بالقوة لها اتصال
وترتيب بحيث ان لكل واحد منها متى فرض فانه يمكن الاشارة اليه انه
اين هو من صاحبه فبسبب ذلك اشبه مقولة الوضع فاذا عرفت ذلك
فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع واما ان لا يكون والكم ذو الوضع ثلاثة
الخط والسطح والجسم فاما الزمان فليس لاجزائه وضع لانه ليس شيء من اجزائه
مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر واما العدد فلاجزائه ثبات ولكن ليس
لها اتصال **الفصل الخامس** في الطول والعرض والعمق الطول له خمسة معان
احدها الامتداد الواحد كيف كان ٢ الامتداد الذي يفرض اولا ٣ اطول
الامتدادين المحيطين بالسطح من غير تقييد بتقدم وتأخر ٤ البعد الآخذ من رأس
الآدمي الى قدمه او من رأس الحيوان الى ذنبه ٥ الامتداد الآخذ من مركز
العالم الى محيطه واما العرض فله معان اربعة احدها المقدار الذي فيه بعدان
٢ البعد الذي يفرض مقاطعا لبعد آخر فرض اولا ٣ اقصر البعدين المحيطين
بالسطح ٤ البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله والعمق له معان اربعة ١
الثخن الذي يحصره السطوح ٢ البعد المقاطع للبعدين المفروضين اولا فان
الخط اذا فرض ابتداء كان طولا وان فرض فيه خط مقاطع للطول كان
عرضا وان افترض الخطان ثم ثالث قيل له عمق ٣ الثخن الذي يحصره
السطوح بشرط الآخذ من فوق الى اسفل حتى انه لو ابتدأ من اسفل الى فوق

كان سمكا والبعد الذي يحويه قدام الانسان وخلفه وفي الحيوان غير المنتصب
فوقه واسفله وهذه المعاني كميات عرضت لها اضافات خاصة واذا عرفت
ذلك فنقول ان اريد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات فهي كم بالذات
وان اريد بها هذه المعاني فهي كميات ماخوذة مع اضافات والدليل عليه
ان كل خط فهو في نفسه طول بمعنى انه في نفسه بعد واحد وامتداد واحد ثم مع ذلك يقال
ان هذا الخط طويل وذلك الخط الآخر ليس بطويل فالطول المسلوب عنه ليس
هو طبيعة البعد والامتداد بل المسلوب عنه هو الامر الاضافي واذا ثبت ذلك
فنقول ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد يوجد بحيث لا يكون من شرط
اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد توجد بحيث يكون شرط اضافتها
الى شيء اضافتها الى شيء آخر مثال القسم الاول اما في الطول فهو ان يقال هذا الخط
طويل وذلك الآخر ليس بطويل واما في السطح فهو ان يقال هذا السطح عريض عندما يقال
للآخر انه ليس بعريض واما في الجسم فهو ان يقال هذا الجسم ثخين عندما يقال للآخر انه
ليس كذلك وان كان كل سطح وجسم من حيث انه كم كذلك واما الكم
المنفصل فهو ان يقال هذا العدد كثير عندما يقال للعدد الآخر انه ليس كثيرا وان
كان كل عدد كثيرا بمعنى انه معدود بالآحاد ومثال القسم الثاني الاطول والاعرض والاعمق
والاكبر والاصغر والاعظم فان الاطول بالقياس الى طويل ذلك الشيء طويل بالقياس
الى القصير وكذلك القول في سائر الاقسام **الفصل السادس** فيما ليس بكم
بالذات بل بالعرض وهو على اربعة اوجه الاول ان يكون امورا موجودة في الكم
مثل الامور التي عددناها الثاني ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما منفصل واما
متصل فالمنفصل موجود في المفارقات ... فاذن يعرض لها العدد
الكميات المتصلة ... فهي متصلة بالذات ومنفصلة بالعرض
واما الزمان فله اتصال بذاته وانفصال بالعرض اما الاتصال
الذي في ذاته فلما بينا انه داخل تحت الكم المتصل واما الانفصال الذي له بالعرض
فذلك بسبب انفصال المسافة التي يوجد فيها المتحرك فيقال زمان فرسخ
بتقدير الزمان بالفرسخ لاجل كون الزمان مطابقا للحركة المتقدرة بالفرسخ
فيكون الزمان من هذا الوجه داخلا بالعرض تحت الكم المنفصل ولا استحالة في
ان يكون الشيء في مقولة ثم يعرض له تلك المقولة بشيء كما ان الاضافة قد
يعرض لها الاضافة واما الانفصال الذي له بالعرض فهو انقسامه الى الساعات
والايام والاسابيع واما الكم المتصل الذي هو غير قار الذات وهو الزمان
لا يوجد الا في الحركة فلا جرم يوصف الحركة باوصاف المقادير مثل ان يقال الحركة
انها طويلة وقصيرة ومتساوية وغير متساوية وذلك بسبب الزمان

وقد يوصف

وقد يوصف الحركة بهذه الاوصاف بسبب المسافة فيقال حركة طويلة اي في
مسافة طويلة واما الكميات المتصلة القارة الذات فهي لا توجد الا
للاجسام فلذلك يوصف الاجسام بانها طويلة وعريضة القسم ٣ ما
يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل و
عريض وعميق بسبب حصوله في محل الكم القسم ٤ ان يكون قوى مؤثرة في اشياء
يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية لا
لان القوة ذات كمية في نفسها لكن لان القوة تختلف بالزيادة والنقصان
بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها والى عدة ما تظهر عنها او الى مدة بقاء الفعل
والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان كل ما كان زائدا
بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المتحرك اذا كان اشد قوة بلغ الغاية
الموجودة او المفروضة اسرع وثانيهما ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما
لا يتفاوت فيه بحسب الشدة فان بقاء الثقل في حجر لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب
الشدة وتختلف القوى بالاتفاق الزماني بحسب المدة واما الفرق بين اعتبار المدة
والعدة فلان المدة هي في ثبات شيء واحد وليس اعتبار العدة في ثبات شيء واحد
واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فظاهر **الفصل السابع** في ان الخفة والثقل
غير داخلين بالذات في الكم بل بالعرض والذي غلطهم شيئان احدهما ما يقال
عليهما من التساوي والزيادة والنقصان وهو باطل لان المساواة والمفاوتة
في الكم هو ان يفرض للشيء حد ينطبق على حد شيء آخر وينطبق كليته على كلية
الآخر فان انطبق الحدان الآخران قيل انه مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما
انه زائد وللآخر انه ناقص وهذا يستحيل ثبوته في الثقل والخفة فان الثقل
قوة محركة الى السفل وهي اما الطبيعة وهي صورة جوهرية او الميل الذي هو السبب
القريب للحركة وهو من مقولة الكيف الثاني قبولها للتجزية فانه يوصف الثقيل
بانه نصف ثقيل آخر وهو خطأ ايضا فان ذلك بسبب انه يحرك في الزمان
في نصف المسافة او يحرك في المسافة في ضعف الزمان فعرض المساواة والمفاوتة
بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالزمان ولهذا كان ثقل الاثقل تحركه الى السفل في
الميزان حركة يلزم منها ان يتحرك الاصغر الى العلو فانه يقال ثقل احدهما ازيد
من الثاني كما يقال ان احدى الحرارتين ضعف الثانية لاجل انها تفعل ضعف
واذ قد فرغنا من تعريف الكم وتعريف اقسامه فلنذكر احكامه **الفصل
الثامن** في ان الكم لا ضد له اما المنفصل فعليه ثلاث براهين ١ ان كل عدد يفرض
فانه يتقوم بما هو اكثر منه ويتقوم بما هو اقل منه ولا شيء مما يتقوم شيئا او يتقوم
بشيء له ضد فلا شيء من الاعداد بمتضاد ٢ ان الضدين كل واحد منهما في غاية

البعد عن الآخر وليس يوجد عدد اقل من الاثنين ثم ليس له من الاعداد ضد لان كل عدد
يفرض له ضد فهناك عدد آخر بعده عن الاثنين اكثر فهذا العدد الاول الى الاعداد
غير متناهية واذا لم يكن شيء من الاعداد ضدا للاثنين لم يكن الاثنان ضدا لشيء منها
لان التضاد لا يتحقق الا من جانبين ٣ الموضوع القريب للمتضادين واحد ويستحيل
ان يكون لنوعين من العدد موضوع قريب لان كل عدد فهو انما يتقوم بمجموع وحدات
فمثلا الثلاثة يتقوم صورتها عند اجتماع وحدة ووحدة ووحدة وما دامت هذه الوحدات
موجودة استحال عروض الثنائية لها بل الموضوع لابد ان يعرض له زوال تلك
الوحدات وبقاؤها بوحدتين حتى يعرض له معنى الثنائية فحينئذ يكون الموضوع
قد فسد واما ارتفاع وحدة وبقاء وحدتين فقط حتى يعرض حينئذ الاثنوة و
حينئذ لا يكون الاثنوة نفس موضوع الثلاثة بل يكون جزءا من موضوعها واما الكم
المتصل من المقادير والخطوط والسطوح ليس بعضها مضادا للبعض لاوجه ثلاثة
الاول ان كل واحد منها اما قابل للآخر او مقبول له والقابل والمقبول
لابد وان يوجدا معا ويتقوم المقبول بالقابل ويكون القابل مقوما للمقبول
ولا شيء من الضدين بواجب المقارنة ولا يتقوم احدهما للآخر وثانيها ان
لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر وثالثها ان موضوعها القريب ليس واحدا
فان الخط لا يوجد الا في السطح والسطح لا يوجد الا في الجسم والجسم لا يوجد الا
في المادة ثم ههنا شكوك خمسة لابد من حلها الاول الزوجية كمية مضادة للفردية
وجوابه ان الزوجية ليست من باب الكم فانه لا يعرض لها لذاتها المساواة
واللامساواة بل هي من باب الكيف ثم اذا سلمنا ذلك لكنها لا تضاد الفردية
اما اولا فلان الفردية عبارة عن عدم الزوجية عما من شأنه ان يوجد له الزوجية
بحسب جنسه فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا تقابل الضدين ولئن
سلمنا كون الفردية امرا وجوديا لكن العدد الذي يعرض له الزوجية يمتنع عروض
الفردية له فاذن يمتنع تعاقبهما على موضوع واحد فهما غير متضادين و٢ الاستقامة
والانحناء كميتان وهما متضادتان وجوابه انهما من باب الكيف وايضا فلانا
سلمنا انهما من باب الكيف ان المستقيم يمتنع ان يصير هو بعينه منحنيا واذا امتنع
تعاقبهما على موضوع واحد لم يكن بينهما مضادة ٣ المتصل ضد المنفصل وهما
كميتان وجوابه انهما فصلان لنوع الكم فيستحيل اندراجهما تحت جنس الكم
لامتناع ان يكون الفصل جنسا ونوعا للنوع المتقوم بالجنس الواحد وايضا اذا سلمنا ان
الانفصال امر وجودي مع ان الحق انه امر عدمي وهو عدم الاتصال عما من شأنه
ان يتصل اما بحسب نوعه كالعنصر واما بحسب جنسه كالفلك ٤ المساوي ضد المتفاوت
والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكل ذلك كميات وجوابه انه هذه اضافات

في الكليات

في الكليات لا انها في انفسها كميات ولان امثال هذه الاضافات يمتنع عروض
التضاد لها على ما سنذكر ذلك في باب الاضافة ٥ المكان الاعلى ضد للمكان
الاسفل وجوابه ان المكان الاعلى يستحيل ان يوجد في موضوع المكان الاسفل
فلما امتنع تعاقبهما على موضوع لم يكونا ضدين ثم الاثنان اعني حصول الفوق
وحصول في السفل متضادان وذلك غير المكان وايضا فالمكان من حيث
هو مكان ليس بفوق ولا اسفل بل حقيقته سطح مأخوذ مع اضافة مخصوصة وهي كونه
حاويا لجسم آخر واما كونه فوقا وتحتا فهو بالقياس الى مكان آخر واذا كانت الفوقية
والتحتية من الاضافات امتنع عروض التضاد لها كما امتنع عروضه للصغير والكبير

الفصل التاسع في ان الكم لا يقبل الاشتداد والتنقص والفرق بينهما وبين الزيادة و
النقصان من وجهين احدهما ان الخط اذا ازداد امكن ان يشار اليه الى مثل
ما كان من الزيادة والسواد مثلا اذا اشتد فلا يمكن ان يشار فيه الى مثل
ما كان من الزيادة ٢ تفاوت الازيد والانقص غير منحصر وتفاوت الاشد
والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان الضدين بينهما غاية الخلاف واذا
ثبت ذلك فنقول من الظاهر انه لا يمكن ان يكون عدد اشد او مقدار اشد في
عدديته او مقداريته من عدد آخر واعلم ان عدم التضاد وعدم قبول الاشتداد و
التنقص ليس من الخواص بالكم فان الجوهر لا ضد له كما مضى وبعض اقسام الكيف
لا ضد له كما سيأتي واما الخواص المساوية للكم فهي الثلاثة المذكورة وخاصة
رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم في ذلك

الفصل العاشر في الوجوه
التي يقال عليها التناهي واللاتناهي ما لا نهاية له يقال تارة بالحقيقة واخرى بالمجاز
فالذي يقال بالحقيقة فقد يقال على وجه السلب وقد يقال على وجه العدول اما الذي
يقال على وجه السلب فهو ان يسلب عن الشيء المعنى الذي لاجله يصح ان يوصف
الشيء بالنهاية وهو الكم مثل ما يقال الله لا نهاية له والنقطة لا نهاية لها واما الذي
على وجه العدول فهو ان يكون للمعنى الذي لاجله يصح ان يوصف الشيء بالنهاية
حاصلا الا ان النهاية لا تكون حاصلة وذلك على وجهين احدهما ان يكون الشيء
بحيث اذا اخذت منه اي مقدار شئت وجدت شيئا خارجا عنه من غير
حاجة الى العود وهذا هو الذي نريد بقولنا الاجسام غير متناهية في العظم و ٢
ان يكون سطحه بحيث هو المحيط ولكن لا يكون في ذلك المحيط نقطة بالفعل
ينتهي عنده الخط بل هو متصل لا فصل فيه كالدائرة اذا لم يعين فيها قطع بالفعل
واما الذي يقال على سبيل المجاز فقد يقال لما لا يكون سلوكه مقدورا كالطريق
بين السماء والارض وقد يقال ايضا لما يعسر ذلك فيه وان كان ممكنا تشبيها للعسير
بالمعدوم فهذه جملة مفهوم اللانهاية ويتعلق بهذا الموضع ان نقيم البرهان على تناهي

اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها فاذن وجود
اجسام غير متناهية ممكن فاذن هي موجودة فان واجب الوجود
تام الفيض فلا يمنع مستحقا حقه من الوجود وخامسها ان الزمان ليس
له بداية ونهاية فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب ان يكون لذلك
مادة غير متناهية وسادسها ان قاسوا العظم على شيئين احدهما
على الاعداد التي لا يتناهى في الزيادة وثانيهما على لا تناهي المقدار في
جانب الصغر والجواب اما الذي ذكروه اولا فلا خلاص عنه الا بمنع
شهادة الفطرة بذلك واما من سلم ذلك كما فعله الجمهور لم يمكنه الخروج عن السؤال
الذي ذكروه واما الذي ذكروه ثانيا من ان الواقف على طرف العالم هل
يمكنه ان يمد اليد الى الخارج ام لا فالجواب انه لا يمكنه ذلك لا لوجود جسم
يمنع في الخارج بل لعدم شرط المكان والعلم بما ينبغي لوجود مانع يمنع الفوات
شرط والذي ذكروه رابعا من ان الجسمية غير مانعة من الكثرة فنقول لا
يكفي في عدم الامتناع ان لا يكون الشيء الواحد مانعا منه فلعله امتنع
لامر اخر فان الجسمية وان كانت لا تمنع من ذلك الا ان الصورة النوعية
التي بلا فلك يقتضي ان يكون انواعها في اشخاصها فامتنع المزيد عليها
لذلك والذي ذكروه خامسا من لا تناهي الكون فهو لا يوجب لا تناهي
الجسم اذ الجسم الواحد يمكن ان يتشكل باشكال مختلفة في احوال
مختلفة والذي ذكروه سادسا فهو مجرد تمثيل لا يفيد الظن فضلا عن
اليقين ثم يجب ان يعلم فيه بحثا وهو ان بعض العلماء قال ان
الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد لا يوجد ما هو اصغر منه وان كانت الانقسامات
الغير المتناهية لا تخرج الى الفعل بل ذلك لا ينتهي في العظم الى حيث
لا يمكن ان لا يوجد ما هو اعظم منه وان استحال وجود عظيم غير متناه وذكر
الشيخ ان هذا يصح من وجه ويبطل من وجه اما وجه الصحة فهو ان لك
ان تقسم جسما قسمة متناهية قسمة لا تقف بان تنصف ثم تضم الى احد
النصفين نصف النصف الاخر وتضم الى ذلك الجزء نصف الربع الباقي ولا
تزال تاخذ من اخر الباقي اصغر منه فلا تزال يزداد ذلك النصف الى غير
النهاية ومع ذلك فلا يبلغ الجسم المزيد عليه بتلك الزيادة الى ان يساوي
جملة الشيء المقسوم اولا وهذا الضرب من الزيادة لا يبلغ الجسم كل عظم
اتفق بل حد لا يصل اليه البتة فضلا عن الزيادة واما وجه البطلان فهو ان تحصيل
الجسم الى كل حد في النمو والعظم وذلك ممتنع وليس ذلك مثل الصغر لان القسمة
لا يحتاج الى شيء خارج عن المقسوم واما التزايد فقد يكون اما لمادة تنضم الى الاصل
تنبيه

الابعاد

الفصل الحادي عشر في بيان تناهي الابعاد

لنذكر اولا ما يمكن ان يتمسك
به من اثبت ابعادا غير متناهية وذلك من وجوه ستة اولها ان الانسان كما يشهد
فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في مكانين كذلك يشهد
فطرته بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى حد ومقطع بل يوجب في كل متناه ان يكون
متناهيا الى شيء اخر على نحو ما نشاهد من انتهاء كل بعد الى بعد اخر فاذا وجب
قبول حكم الفطرة في القضية الاولى وجب قبوله في الثانية وان جاز الرد في
الثانية جاز الرد في الاولى وذلك يوجب التشكيك في الاوليات ولا يقال
ان الفطرة وان شهدت بالقضيتين جميعا الا انها في القضية الاولى لا
تشهد بصحة ما ينتج نقيضها واما في الثانية فانها شهدت بصحة ما ينتج نقيضها
فعرفنا صدقها في الاولى وكذبها في الثانية لانا نقول اذا كان معنا قضية تشهد
الفطرة بصحتها ثم تبين لنا بطريق من الطرق فسادها فحينئذ يزول الوثوق
بحكمها وذلك يقتضي الشك في جميع الاوليات واما اذا لم نجد ما يدل على فساد
القضية فذلك لا يدل على صحتها اذ ربما كانت باطلة وان كنا لا نقف على فسادها
بل ان الحجة على صحتها لا يفيد ايضا لان الحجة لا تفيد العلم الا اذا كانت مركبة من الاوليات
فلو صححنا الاوليات بالادلة لزم الدور وان حكمنا بصحتها لاجل شهادة الفطرة
فاذا جوزنا فساد بعض ما حكمت الفطرة بصحته استحال الحكم بصحة شيء لاجل شهادة الفطرة
فثبت بهذا انا لو جوزنا القدح في بعض ما شهدت الفطرة يلزم القدح في الاوليات فضلا
عن النظريات فاذن لا يجوز القدح في شيء مما شهدت الفطرة به وذلك لا تناهي الابعاد
امر فطري فوجب ان يكون حقا وثانيها ان الانسان لو وقف على طرف العالم فاما
ان يمكنه مد اليد الى خارج العالم او لا يمكنه فان امكنه فلا شك ان الذي يتسع
في خارج العالم لنصف اليد اقل من الذي يتسع لكل اليد وذلك خاصية الابعاد
فاذن في خارج العالم وجدت الابعاد وان لم يمكنه ذلك فهنالك لا محالة جسم
يمنع فاذن على التقديرين يجب وجود بعد خارج العالم وثالثها ان العالم
لو كان متناهيا فلو قدرناه ازيد مما هو عليه الان بذراع لم يتسع الحيز الذي له
الان لم يكون ذلك الحيز اكبر ولو قدرناه ازيد مما عليه الان بذراعين لم يتسع
الحيز المفروض بل يكون ازيد منه فاذن في خارج العالم احياز مقدرة
قابلة للزيادة والنقصان فيكون امورا وجودية وهي اما مقادير او ذوات
مقادير ورابعها ان الجسمية حقيقة كلية فاما ان يجب ان يكون نوعها
في شخص وهو باطل بالحس لان الجسم الاول جزء بالاولوية من الجسمية فيكون
ابدا في الوجود اكثر من جسم واحد فاذن امكن ان يكون لها هويات مقولة على كثرتين
ثم ان جزئيات كل كلي غير متناهية وليس بعضها اولى بالامكان من بعض لان الامكان

اولها

وذلك يوجب ان يكون مراد الاجسام بغير نهاية واما بخلي لا يعقل فيكون
هناك حيز غير متناه وكل ذلك محال ولنذكر الان البرهان على المذهب
الحق وهو ان الادلة عليه التعويل انه لو وجدت ابعاد غير متناهية لاستحال
ان يوجد فيه كرة مستديرة لانا اذا فرضنا في تلك الابعاد خطا غير متناه وكرة
خرج من مركزها خط متناه يوازي ذلك الخط فحركت الكرة حتى صار ذلك الخط اي الخارج من
المركز مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له فلا بد في الخط الغير
المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة لكن ذلك محال لانه لا نقطة
في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج عن الكرة
بحيث يكون مسامتا لكل واحد من تلك النقط والمسامتة مع النقطة
الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع النقطة التحتانية لان المسامتة مع الفوقانية
يحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي به يحصل المسامتة مع التحتانية
ولا شك ان الميل الكثير لا يحصل الا بعد حصول الميل القليل فلا جرم لا يصير
مسامتا لنقطة الا بعد ان كان مسامتا للنقطة التي فوقها ولما كانت
النقط غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقطة المسامتة
والثاني محال فما ادى اليه يكون محالا وهو فرضنا ذلك الخط غير متناه فاذن
نقيضه حق وهو وجوب كونه متناهيا البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير
متناهية لجاز ان يخرج امتدادان من مبدأ واحد كساقي مثلث لا يزال
البعد بينهما يتزايد الى غير النهاية وايضا يمكننا ان نفرض بينهما ابعادا
تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا بقدر البعد الاول ذراعا وبعده
بعد آخر زاد عليه بشبر وبعد الثاني بعد ثالث زاد عليه ايضا بشبر وهكذا فيكون الذي
فوقه زايدا على الاسفل منه بشبر وايضا كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه
يكون موجودا في البعد الاول الذي فوقه مثلا زيادة الثالث على الاول موجودة في الثالث
مع زيادة اخرى واذا الحقت بهذه الامور فنقول لا شك انه يتحقق هناك
زيادات غير متناهية فاما ان يكون كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة
في بعد واحد واما ان لا يكون كذلك وكلا القسمين يؤدي الى المحال اما الاول
فبثبوت ابعاد غير متناهية محال اما اذا قلنا انه ليس كل واحدة من تلك الزيادات
حاصلا في غيره فلانه اذا كذب هذا الحكم على كل واحد واحد فعلى جملة تلك الآحاد
واحد كذب عليه هذا الحكم [illegible] حينئذ ان يصدق عليه ان [illegible]
غير موجود في غيره واذا كان كذلك [illegible] واذا كانت الزيادة
حاصلة في حاصله فيما فوقه [illegible] هذا خلف واذا لم يكن كذلك
بعد [illegible] الامتداد ان والا امكن ان يوجد فوقه [illegible]

الزيادة

الزيادة فاذن الامتدادان يجب ان ينقطعا مع انا فرضناهما غير متناهيين هذا
خلف ولما كذب قولنا ليس كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في غيرها صدق
نقيضه وهو ان كل واحد من تلك الزيادات حاصل في غيرها وقد عرفت ان البعد العاشر
مثلا ليس فيه زيادة التاسع على الثامن فقط بل وجميع الزيادات التي تحته فانه
عبارة عن مجموع تلك الزيادات فظهر انه لما صح ان كل واحد من تلك الزيادات
موجود في غيره فصح ان الكل بمجموعه لا بد وان يكون موجودا في بعد واحد وتلك
الزيادات غير متناهية فاذن هناك بعد واحد قد وجدت فيه تلك الزيادات
الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين حاصرين هذا خلف
وايضا فالبعد المشتمل على كل الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير
مشتمل على ما فوقه فلا يكون مشتملا على كل الزيادات وقد فرض كذلك
هذا خلف وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان المفروضان غير متناهيين
هذا خلف وايضا فلان المتحرك عن التفاوت الاول يقطع التفاوت المشتمل
على تلك الزيادات الغير المتناهية بالمسافة في زمان متناه وذلك محال فظهر ان
القول بالابعاد الغير المتناهية يفضي الى هذه المحالات فيكون محالا فظهر ان
القول بالابعاد الغير المتناهية محال هذا ما يمكن في تصحيح هذه الطريقة المتكلفة البرهان
٣ ان يقول لنفرض بعد اب ونمكن غير متناه امامه الطرفين واما من طرف
واحد وعلى جميع التقادير امكن ان نفرض فيه حدا يكون طرفا لذلك الامتداد وليكن
ذلك الطرف ج وليفرض فيه حدا آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي من طرف
ب ازيد من خط د ب الغير المتناهي من طرف ب بمقدار ج د فاذا فرضنا انطباق
نقطة د على نقطة ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى لا نهاية فيكون الزايد مثل الناقص
وهو محال واما ان يقصر عنه فيكون د ب في طرف ب منقطعا فانه ان لم ينقطع كان
واجبا موجودا مع ج ب فلم يكن النقص منه بل يكون مساويا له واذا كان ج ب
في طرف ب منقطعا كان في طرف ب متناهيا ووجب ازيد منه بمقدار ج د
المتناهي والمتناهي اذا ضم الى المتناهي يكون الكل متناهيا فيكون ج ب في جهة
ب متناهيا وهو المطلوب وعلى هذا البرهان شك لقوي على حله وهو ان تطبيق
نهاية الزايد على الناقص انما يمكن على احد وجوه ثلثة احدها ان يتحرك الناقص
بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهاية الزايد على نهاية الناقص وثانيها ان
يزداد الناقص حتى ينطبق طرفه على طرف الزايد او ينتقص طرف الزايد وينزل
حتى ينطبق على طرف الناقص وثالثها ان يبقى الزايد والناقص وحينئذ
يظهر في الزايد فضلة لا ينطبق على الناقص وذلك لان الخطين يتفاوتان في نهايتهما
فاذا طبقنا نهايتهما حدثت في الزايد فضلة لا ينطبق على الناقص ثم لا يزال

تجافيهما

تزيل تلك الفضلة وبعدنا الى الجانب الآخر الى ان يظهر الفضلة من جانب الآخر اذا
عرفت ذلك فنقول اذا ادعينا صحة التطبيق بين نهايتي المقدارين على الوجه
الاول فقد صادرنا على المطلوب الاول لان الخط انما يمكن ان يتحرك بكليته
اذا احتمل الحركة وشغل حيز غيره وذلك انما يصح اذا كان متناهيا من جميع الجهات
وان ادعينا ذلك على الوجه ٢ فحينئذ يصير كل واحد منهما بعد التحرك والذبول
متناهيا بالآخر ولا يلزم منه محال وان ادعينا على الوجه ٣ فلقائل ان يقول الزائد
والناقص يمتدان الى غير النهاية ويبقى في الزائد تلك الفضلة الغير المنقطعة ابدا ولا
ينتهي الى حيث يزول تلك الفضلة فاذن كما يمتدان الى غير النهاية ولا يلزم ان الاصل
الناقص متناهيا بالزائد لان تلك الفضلة ابدا موجودة في الزائد فهذا بيان
هذا الشك وههنا شكوك اخر يمكننا حلها فان قيل ما ذكرتموه من الحجة منقوض
بالنفوس المفارقة عن الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى فانه اقل من
النفوس المفارقة من زماننا هذا الى ما مضى مع ان النفوس غير متناهية وكذا
الحركات الماضية من زمان الطوفان اقل مما مضى من زماننا هذا مع انه لا بداية
للحركات قالت الحكماء ان كل كثرة يجتمع اجزاؤها ويكون لها ترتيب بالطبع
كالعلل والمعلولات واما الذي فيه ترتيب في الوضع كالمقادير فاما اذا
كانت الاجزاء لا توجد معا كالحركات في الماضي والمستقبل كالزمان والحركة فلا
يمتنع فيه ان لا يكون متناهيا كالنفس واما اذا وجدت الاجزاء معا ولكن لا يكون
بينهما ترتيب بالطبع ولا في الوضع فحينئذ لا يكون فيها احتمال المطابقة ففي مثل هذه
الصورة لا يكون احتمال الزيادة والنقصان موجبا للتناهي وقد اشكل ذلك
على كثير من اهل النظر ولم يعتبروا في اقتضاء الاحتمال في الزيادة والنقصان للتناهي
امكان المطابقة وصار ذلك شبهة عظيمة ووقعوا بسبب ذلك في ضلالات
كثيرة فمنهم من ابطل بقاء النفوس الناطقة بان قال لو بقيت لكان الحاصل منها
الآن عددا غير متناه لكون الابدان غير متناهية وامتناع التناسخ لكن القول
بوجود نفوس غير متناهية محال لاحتمالها الزيادة والنقصان فهي اذن غير باقية
ومنهم من ذهب الى وجوب تناهي الحركات لقوله النفوس متناهية لاحتمال عددها
الزيادة والنقصان والتناسخ باطل فيلزم تناهي الابدان ويلزم من
تناهيها تناهي الحركات ومنهم من ذهب الى التناسخ لان الابدان غير متناهية
والنفوس متناهية ونحن بعون الله تعالى نكشف الغطاء عن هذه الشبهة فنقول العلم بان كل
ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهيا اما ان يقال انه من الاوليات او
من النظريات وباطل ان يكون من الاوليات لان العقلاء اختلفوا فيه فمنهم من زعم
ان الاجسام مركبة من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومنهم من زعم ان العالم مركب من اجزاء

كرية

كرية الشكل صلبة لا نهاية لها ومنهم من قال بالخلط الغير المتناهي والمسلمون
اتفقوا على ان معلومات الله ومقدوراته غير متناهية على الجمع والجزء
الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في احياز غير متناهية على البدل وكذلك
يمكن ان يقوم به اعراض غير متناهية من نوع واحد على البدل ومنهم من اثبت
في العدم ذوات غير متناهية ومنهم من اثبت لله صفات غير متناهية
وكذلك نعلم بالبديهة ان مراتب الاعداد غير متناهية وكذلك نعقل
ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا
لا نهاية لها وكذلك نعلم ان الامكانات الماضية لا بداية لها والحركات
الحادثة في المستقبل والتي يمكن حدوثها لا نهاية لها مع ان كل هذه الامور يحتمل
الزيادة والنقصان فان عدد نصفها اقل لا محالة من عدد كلها فهذه
المذاهب يفيدنا اجماعا منعقدا بين العقلاء على انه ليس ما يقبل الزيادة
والنقصان يجب ان يكون متناهيا فكيف يقال العلم بوجوب تناهي
ما يقبل الزيادة والنقصان من البديهيات فاذن هذه القضية لا تصح الا
بالبرهان وذلك البرهان لا يتقرر الا فيما يحتمل الانطباق بيانه ان الموجب
للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعده شيء من
الزائد وهذا انما يجب ان لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزءين
من الجملة الزائدة فانه ان كان ذلك ممكنا لم يجب انتهاء الناقص الى حد
لا يبقى منه شيء ويبقى من الزائد شيء وذلك انما يتحقق فيما يحتمل الانطباق
لانه اذا فرض جزء من الجملة الزائدة منطبقا على جزء من الجملة الناقصة استحال ان
ينطبق جزء آخر من الجملة الزائدة على ذلك الجزء من الجملة الناقصة لاستحالة حصول جسمين في حيز
واحد فلا جرم اذا صار جزء من الجملة الناقصة مشغولا بمماسة جزء من الجملة الزائدة استحال
ان يصير هو بعينه مشغولا بمماسة جزء آخر من الجملة الناقصة وذلك يوجب ان ينتهي
الناقص الى حد ينقطع ويبقى بعد ذلك من الجملة الزائدة مقدار الزيادة فاما
الامور التي لا تحتمل الانطباق فليس هناك بين افراد الجملتين مماسة حتى يكون الكثيرة
جزء وجزء بمجموعه في مماسة جزء آخر بل ليس بينهما نسبة الا من وجه من احدهما
كون كل واحد منهما مثلا لصاحبه لكن لا يلزم من كون الشيء مثلا للشيء ان لا
يكون لغيره واما في المقادير فان الجزء المشغول بمماسة جزء يمتنع ان يكون هو بعينه
في تلك الحالة مشغولا بمماسة جزء آخر فلا جرم كانت المماسة والانطباق
مظهرين للفضل الحاصل في العرض والاقوال نفرض في الذهن مقابلة احدى
الجملتين بالجملة الاخرى وذلك ايضا على وجهين فانه اما ان نفرض مقابلة احدى
الجملتين بالاخرى من حيث هما جملتان فلا يكون في ذلك الا مقابلة شيء واحد

بالجملة

بشيء واحد واما ان نوقع تقابل آحاد احدى الجملتين بآحاد الجملة الاخرى
وذلك محال لان العقل لا يقوى على استحضار اعداد لا نهاية لها على سبيل
التفصيل بمعنى احاد احدى الجملتين بعضا باحاد الجملة الاخرى فلا يمكن فيه وقوع
النقصان في الكل فظاهر مما قلنا ان العقل الحاكم عن الوضع انما يكون عند
وجود الانطباق فثبت ان احتمال الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي
الا بهذا الشرط واما بيان الشرط فنذكره في الفصل الذي يليه والله
الموفق

الفصل الثاني عشر في معنى اللانهاية في الماضي والمستقبل

اعلم ان الحوادث اما ان يعتبر لا نهايتها في الماضي او في المستقبل ولا بد من
تلخيص المعنى في كل واحد من الاعتبارين اما اعتبار الماضي فاذا قلنا الاشخاص
الماضية غير متناهية فهو يحتمل لوجهين احدهما ان كل واحد من الاشخاص الماضية
غير متناهية وهذا ظاهر البطلان ٢ ان جملة الآحاد حال الاجتماع لها عدد
غير متناه وهذا اما ان يفهم بحسب ما في الوجود او يفهم بحسب ما في الوهم
اما الذي بحسب الوجود فاما ان يفهم على وجه السلب او على وجه العدول
اما الذي يفهم على وجه السلب فان يقال ان جملة الاشخاص الماضية ليست
امرا له عدد متناه واما الذي يفهم على وجه العدول فان يقال هكذا جملة
الاشخاص الماضية له عدد غير متناه واما الذي بحسب الوهم فان يقال ان الموهوم
من جملة الاشخاص الماضية اي واحدا اخذته تجد وراءه اعدادا كثيرة قد حصلت في
الوجود ولا ينتهي الحساب البتة الى واحد غير مسبوق بغيره فنقول
اما الوجه الاول فصحيح لان نقيضه باطل وهو قولنا ان جملة الاشخاص
الماضية هي امر له عدد موجود وذلك لان هذه القضية موضوعها امر غير
موجود ممتنع الوجود لان الجملة اشيا كل واحد منها لا يثبت مع الآخر بل
يعدم لا يكون بما هي جملة موجودة البتة لانها لو كانت موجودة لكان وجودها
اما في الخارج او في الذهن وليست موجودة في الخارج لان وجودها في الخارج
اما ان يكون في كل الازمنة او في زمان معين من الماضي او الحال او المستقبل
وكل ذلك باطل ويبطل ان يكون لها وجود في الذهن لان الذهن لا يقوى
على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل بل انما يرتسم فيه ما كان مقدارا محدودا
مثل العشرة والالف ثم يستحضر معنى اللانهاية من حيث انه مجهول وصفه
فاما ان يحصل في الذهن العدد الموصوف بكونه غير متناه فذلك محال فثبت
ان موضوع هذه القضية ممتنع الحصول في الاعيان وفي الاذهان فيستحيل ان
يحكم عليه بالاحكام الثبوتية فاذن يستحيل الحكم عليه بانه غير متناه بحسب
وصفه بانه غير متناه بمعنى السلب وبه يتبين ايضا ما ذكرناه في الفصل الذي

مضى

الذي مضى من ان الحوادث الماضية لا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان فان قيل فليكن
للجملة الماضية انها عشرة مثلا فنقول هذا الحكم بالحقيقة على الصورة المرتسمة منها في الذهن
والذهن يقوى على استحضار العشرة والالف وغيرهما ولكنه لا يقوى على استحضار
غير متناه فثبت ان الاعتبار الاول صحيح و٢ كاذب واما الاعتبار ٣ فنقول
انه يصح ان يقول الاشخاص الماضية جملة يعقلها في الذهن من حيث هي جملة من غير
ان يحتاج في ذلك الى ان يعقل الآحاد وان الذهن متى استحضر واحدا حكم
يوصف بانه كان موجودا وجد واحدا آخر بمثل صفته فهكذا ينبغي ان يتصور معنى
قولنا الاشخاص الماضية غير متناهية

النظر الثاني في اللانهاية بحسب المستقبل

فنقول النظر في الامور المستقبلة اما ان يكون في وجودها واما ان يكون في
تناهيها ولا تناهيها اما النظر في وجودها فلا شك انها ليست موجودة بالفعل
لان الذي في المستقبل فهو بعد غير موجود بل هو موجود بالقوة ثم لا يخلو اما ان يعتبر
حال كل واحد واحد من تلك الامور فاما ان يكون كل واحد منها موجودا بالقوة في
وقت واحد واما ان يكون كل واحد موجودا في جميع الاوقات فالاول صحيح و٢
باطل لان الحادث الواحد لا يمكن ان يبقى مستمرا ابدا واما ان اعتبرنا وجود
الكل من حيث هو كل فذلك الاعتبار على وجهين احدهما ان يكون ذلك الكل
موصوفا دائما بان بعضا منه موجود والبعض غير موجود وهذا القسم يصح من وجه
ويبطل من وجه اما وجه بطلانه فلان الكل بما هو كل غير موجود حتى لو صح يوصف
بشيء على ما سيأتي واما وجه صحته فلان الماهية التي يفرض لها آحاد يحمل هي
عليها يصح ان يقال ان ما يحمل عليه تلك الماهية دائما شيء موجود ولا يجوز ان
يخرج الى الفعل بحيث لا يبقى بعده منه شيء بالقوة الوجه ٢ ان يكون ذلك
الكل بحيث يكون كل واحد من المعدود منه يكون فيه موجودا بحسب وقت معين
وان لم يكن شيء منه بالفعل فهذا هو النظر في وجود الاشياء المستقبلة واما النظر
في تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال الاشياء التي من طريق التكون انها ابدا
متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال
انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة اما انها متناهية ابدا بالفعل فلانها تكون
ابدا منتهية الى حد معين فيكون بحسب ذلك الحد متناهيا واما انها متناهية بالقوة
ابدا فذلك بحسب النهايات الاخرى التي في القوة بعد النهاية الحاصلة واما انها
غير متناهية لا بالقوة ولا بالفعل ابدا فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا تحصل
بعدها شيء آخر والحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل و
بالقياس الى ما سيحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى النهاية التي لا تحصل بعدها نهاية
اخرى غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة واذا عرفت صح ان يقال ان ما لا نهاية

لا موجود بالفعل دائما اي من جهة انه غير متناه الى نهاية لا يحصل بعدها نهاية اخرى
وصح ان يقال ان ما لا نهاية له موجود بالقوة دائما اي من طبيعته دائما شي هو بالقوة
الفصل الثالث عشر في بقية ابحاث اللانهاية وهي خمسة ا قولنا لا نهاية تارة
يعني بها الامور التي توصف بذلك وتارة نعني بنفس هذا المفهوم كما اذا قلنا
هو عشرون ذراعا فتارة نعني به الكمية التي هي عشرون ذراعا وتارة نعني
نفس طبيعة هذه الكمية ثم ان بعضهم جعل اللانهاية بالمعنى الثاني مبدأ وهو باطل لوجهين
احدهما ان اللانهاية امر اعتباري نسبي وليس مفهوم مستقل فكيف يعقل
ان يكون موجودا وحده فضلا عن ان يكون مبدأ لغيره و ٢ ان اللانهاية
اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه
مساويا لكله لانه ليس هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون
كل واحد من اجزائه غير متناه ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو
غير متناه على معنى السلب وليس غير متناه على معنى العدول الذي هو مرادنا البحث
الثاني في تفسير قولهم ان اللانهاية طبيعة عدمية وبيانه ان الذي لا نهاية له
لا ينتهي الى زوال طبيعة القوة عنه بل طبيعة القوة محفوظة دائما فيكون ما لا نهاية
له حقيقة متعلقة بالقوة والقوة متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي الفعل ويخرج
منه ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل صورة او ذو صورة واللانهاية
طبيعة عدمية **البحث الثالث** الجسم الذي لا نهاية له يستحيل ان يكون متحركا
لانه اما ان يكون غير متناه في كل الجهات او في بعض الجهات فان كان في كل
الجهات لم يخل منه مكان حتى ينتقل اليه وان كان في بعض الجهات فهو بالطبع عن مكانه
او جهة الاول انتهائه في ذلك الحد ان كان مقتضى طبعه وجب ان يكون متناهيا
في سائر الجهات لان الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها في كل الجوانب وان
كان بالقسر فذلك القاسر اما ان افاده ذلك الحد بان قطعه فلا يكون ذلك
الانتهاء ايضا بل الى مقطوع من جسم فلا يكون هناك مكان يتحرك اليه واما
ان حدده من غير ان يقطع منه شيئا كما يجعل الجسم المتناهي صغيرا بالتكثيف
وكبيرا بالتخلخل فيكون من شان ذلك الجسم ان يصير متناهيا بذلك القاسر
وغير متناه بمقتضى طبعه وسنبين ان ذلك ممتنع الثاني ان سلمنا انه يكون
محدودا في جانب لكنه اذا انتقل الى الجهة الفارغة اما ان يخلي من
الجهة المقابلة لها او لا يخلي فان لم يخل فلم ينتقل لكنه ازداد في ذلك الطرف
وان اخلى فالجهة الغير المتناهية متناهية ٣ تلك الحركة لا يمكن ان يكون طبيعية
لان الطبع هو الذي يطلب اينا معينا وكل حد فهو محدود والمحدود لا ينتقل اليه
ما لا حد له واذا لم يمكن ان يكون طبيعيا لم يمكن ايضا ان يكون قسريا لان القسر

على خلاف

على خلاف الطبيعة فحيث لا طبيعة فلا قسر **البحث الرابع** الجسم الذي لا نهاية له لا يكون
لاجزائه حركة طبيعية لان الجسم لو كان غير متناه في كل الجهات لم يكن ما عنه الحركة
مخالفا لما اليه فلا يعقل حركة طبيعية وان كان غير متناه في بعض الجهات حتى يكون
الجزء يتحرك اذا كان خارجا عن الحد فلا محالة ذلك الجزء انما يتحرك الى المكان المطلوب
له بالطبع وهو الذي يطلب الكل ايضا لكن الكل لا يطلب مكانا بالطبع اذ ليس له محيط
حتى يطلبه وليس يطلوبه البعد الخلائي على ما سيظهر فاذن ليس للكل حيز مطلوب
فليس ذلك للجزء ايضا لتشابه طبيعتهما فاذن الاجسام التي لاجزائها حركات
طبيعية الى جهات محدودة كلها متناهية **البحث الخامس** الجسم الذي لا نهاية له
يجب ان يكون فعله وانفعاله واقعين لا في زمان ومتى كان الفعل والانفعال
في زمانين فالجسم متناه اما انه لا يجوز ان يكون الجسم الغير المتناهي فاعلا فعلا
زمانيا فلان ذلك المنفعل اما ان يكون متناهيا او لا يكون متناهيا فان كان
متناهيا فمن شان جزء من المنفعل ان ينفعل من جزء من الفاعل فاذا فعل جزء
من غير المتناهي في جزء من المتناهي او فيه كانت نسبة ذلك الزمان الى
الزمان الذي يفعل فيه المتناهي من غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي
اذ الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها اقوى فزمان فعلها اقصر
فيجب من ذلك ان يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وان
كان ذلك المنفعل غير متناه فان نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين
فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون انفعال الجزء الاصغر
منه اسرع من انفعال الجزء الاكبر اذا كان هو مقتضيا للسرعة فيكون ما كان
لا في زمان وان ادعيت ذلك في جهة الفعل فلك ان تقف مقابله من جهة
الانفعال ويعلم من هذا ان الاسطقسات التي تفعل بعضها في بعض فعلا
زمانيا كانت كلما عظمت ازدادت قوة والصورة وان كانت لا تشتد
في جوهرها كما بيناه فانها تشتد في اثرها فانه ان لم يجز ان يكون الصورة
التي في هذه النار تشتد وتضعف ولكنها في ضعف لنا اثرها اقوى وليست هذه الزيادة
زيادة الشدة في جوهرها بل زيادة الاثر والمقدار وقد جرت العادة بان
يعقب هذا الموضع ببيان ان القوى الجسمانية متناهية الاثار ونحن اخرنا
الى باب القوى والصور ويتبع هذا الموضع الكلام في انقسام الاجسام
ولكنا اخرناه الى باب الجسم لانه اليق بذلك فيجب ان الانقسام الذي
بالفعل انما يكون بسبب المادة لا بسبب الكم على ما بيناه ولما فرغنا من
احكام الكم من حيث عمومه وخواصه وجب ان نخوض بعد ذلك في احكام
اقسام الكم اما الكم المنفصل ففي اثبات وجوده وبيان عرضيته فيه فروع:

في باب الوحدة والكثرة فبقي علينا في هذا الموضع ان نتكلم في احكام اقسام الكم
المتصل اما الزمان فقد اخرنا الكلام فيه الى باب الحركة لانه من توابعها واما الان فلنذكر
اولا الاحكام المشتركة للثلاثة الباقية ثم نخوض ثانيا في بيان ما يختص بكل
واحد منها **الفصل الرابع عشر** في المباحث المشتركة بين الثلاثة وفيه اربعة
البحث الاول المقدار لا يوجد في الخارج مفارقا عن المادة خلافا لاصحاب
الخلاء والدليل عليه ما قلنا ان المقادير المجردة عن الجسم لا شك انها مماثلة
في المادة فلو قدرنا مقدارا مجردا عن المادة لكان تجرده اما ان يكون لماهيته
او للوازم تلك الماهية او لامر عارض فان كان ذلك لماهيته او للوازم تلك
الماهية او للوازمها لزم ان يكون كل مقدار غنيا عن المادة ولو كان كذلك لا
استحال ان يوجد شيء منها حالا في المادة لان الغني بذاته عن الشيء يستحيل ان يعرض
له ما يصيره محتاجا اليه فان قيل اليس ان الحيوانية محتاجة الى الناطقية في بعض المواضع
ثم لا يلزم احتياجها اليها مطلقا فههنا ايضا لا يلزم من احتياج البعد الى الموضوع في
موضع حاجته اليه في كل المواضع اجاب الشيخ عن هذا بان حال البعد الذي ينقسم
الى الجهات الثلث طبيعة نوعية وكذلك السطح والخط والطبيعة النوعية المحصلة
لا تختلف باختلاف المقارنات فاما الطبيعة الجنسية فانها تنفصل بفصل المحصل
تلك الماهية ويكون الفصل مقتضيا لوجودها متى يكون في العقل تصور ان يجرد
المفهوم من امر لا يقبل الانقسام مفهوم غير محصل الا انما يتم بسبب ما يلحقه
من الفصل وهو انه قابل للانقسام في جهة او جهتين او في الكل فاما ان يكون البعد
بعضه قائما بالمادة وبعضه غير قائم بالمادة فليس يتميز البعدية فيجب ان لا
يختلف لوازم هذه الطبيعة ولقائل ان يقول انما ذكرتم النقض على قولكم
الشيء اذا احتاج الشيء في موضع وجب ان يحتاج اليه في كل المواضع فانا
بينا ان الجنس يحتاج الى الفصل المعين في موضع ولا يحتاج اليه في موضع اخر
مع ان ماهية الجنس واحدة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ايضا ان يحتاج
البعد الى الموضوع تارة ولا يحتاج اليه اخرى فاما ان الطبيعة الجنسية طبيعة
غير محصلة والطبيعة النوعية طبيعة محصلة فبتقدير صحة هذا الكلام كان هو ذكرا
في غير محل البحث فالاولى في الجواب ان يقال ان الجنس يحتاج الى الفصل بقومه
فلا جرم يمتنع خلوه عنه ابدا فاما تعين الفصل فليس من جانب الجنس بل
من جانب الفصل كما بينا في باب الماهية فاندفع الاشكال ولنرجع الى التقسيم فنقول
واما ان كان ذلك التجرد لامر عارض فلا يخلو اما ان يكون المقدار حالا في
ذلك الامر او ذلك الامر حالا في المقدار او يكونان في ثالث فان كان المقدار
حالا فيه فهو ان كان غنيا عن الموضوع كان المقدار مقارنا للغني عن الموضوع

اوحالا

او حالا فيه فلا يكون مجردا عن الموضوع وان لم يكن ذلك الامر غنيا عن الموضوع
كان المقدار المحتاج الى الموضوع حالا فيما يحتاج الى الموضوع فيستحيل ان يكون
المجموع غنيا عن الموضوع وبطل ايضا ان يكون ذلك الامر حالا في المقدار فان
المقدار ان كان لذاته محتاجا الى الموضوع استحال ان يصير غنيا عنه لا
بسبب ما يعرض له وان كان غنيا عنه لذاته استحال ان يعرض له ما يحوجه
اليه لان ما بالذات لا يزول بسبب العوارض وبطل ان يكون ذلك الامر حالا
في محل المقدار لانه يكون المقدار حينئذ ماديا مع انه قد فرض مجردا فثبت
ان المقدار لا يتجرد عن المادة **البحث الثاني** في بيان المقادير التعليمية اعلم ان
المقدار وان كان لا يفارق المادة في الوجود الخارجي الا انه يفارقها
في الذهن فانه يمكننا ان نتصور المقدار مع الذهول عن كل المواد فاذا
تخيلنا الابعاد الثلثة من غير ان نلتفت الى ما في المادة واحوالها كان
ذلك المتخيل جسما تعليميا ثم انه لا يمكننا ان نتخيل ولا ان نجد الاجسام
متناهيا ومتى تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا نهايته وهو السطح فاذا تخيلنا
السطح من غير ان نستحضر معه الجسم ولا شيئا من الاعراض التي تكون في سطوح
الاجسام الطبيعية كالالوان والخشونة والملاسة كان المتخيل هو السطح
التعليمي ثم اذا تخيلنا السطح متناهيا ونظرنا الى نهايته من غير ان نستصحب
معه السطح كان ذلك المتخيل خطا تعليميا ثم اذا تخيلنا الخط متناهيا فقد
تخيلنا نهايته وهي النقطة فاذا نظرنا اليها من غير ان نستصحب معها
الخط الذي هي نهايته فقد جردنا النقطة حينئذ عن الخط فالحاصل ان هذه
المقادير اذا حصلت في الوهم مجردات عن ما عداها فهي المقادير التعليمية
البحث الثالث في الوهم يمكن ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه غيره
وليس ان يكون ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فاما الابعاد
الثلاثة فيمكنك ان تتخيلها بشرط ان لا يكون معها مادة فاما السطح
فلا يمكنك ان تتخيله عن وضع خاص وتتوهم جهتين يوصلان المقادير
الصاير اليه اتصالا لا يلتقي جانباهما متكاثرين ان يكون المتوهم جسما لا سطحا
وبهذا البيان يظهر انه لا يمكن تخيل الخط بشرط ان لا يكون في السطح ولا
تخيل النقطة بشرط ان لا يكون معها غيرها نعم يمكن تخيلها لا بشرط ان يكون
معها غيرها واما الابعاد الثلثة فيمكن تخيلها بالاعتبارين جميعا **البحث
الرابع** في بيان عرضية هذه الامور اما بيان عرضية الجسم فمن وجهين احدهما
انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته فهو عرض وثانيهما ان الجسم البسيط
او اتصلته [illegible] في الماهية لكنه مع كونه مخالفا له في المقدار ولو كان

كان نصفه

المقدار معقود ما لكان المختلفان في المقدار مختلفين في الماهية واما بيان
عرضية الثلاثة الباقية فذلك فرع على بيان وجودها ثم الكلام في
كونها وجودية لوجهين احدهما ان السطح عبارة عن نهاية الجسم ونهاية الشيء
هي ان يفنى الشيء فلا يبقى منه شيء فالسطح اذن عدمي وهكذا القول
في الخط والنقطة ٢ ان السطح لو كان امرا وجوديا لكان اما متحيزا
فيكون قابلا للقسمة في الجهات الثلاث واما ان لا يكون متحيزا فلا يكون (اي يكون)
بالمتحيز فلا يكون قائما بالمنقسم في الجهات الثلاث فيكون منقسما في الجهات الثلاث
لان القائم بالمنقسم منقسم وهكذا القول في الخط والنقطة فان النقطة ان كانت
عرضا فلها محل وذلك المحل ان كان عرضا لزم التسلسل والا تسلسل لا ينتهي
لا محالة الى الجسم فيكون النقطة لا محالة حالة في شيء ينقسم فيجب ان يكون منقسما لكن
التالي باطل فاذن المقدم ليس امرا وجوديا واعلم ان كلام ما ذ لا يخلو و
والذي يمكن ان يتمسك به في اثبات هذه الامور انا نجد الاجسام متماسة
وليست مماستها بتمام ذواتها فان ذلك هو المداخلة بل مماستها بسطوحها
ومن العلوم بالضرورة ان ما به التماس لا يجوز ان يكون عدميا والذي يقال
من ان الجسم المتصل اذا قطع حدث له سطح بعد ان لم يكن فلا بد وان يكون
امرا وجوديا ليس بشيء لانه يمكن ان يقال الحادث هو تفرق الاتصال
وهو امر عدمي واما الجواب عما تمسكوا به اولا فهو الذي ذكرناه في معرض
الاستدلال واما الجواب عما تمسكوا به ثانيا فقد مضى في الفصول السابقة
واذا ثبت وجود هذه الامور ثبت عرضيتها لانها تزول وتبطل مع بقاء (على المادة)
الحقيقة بحالها فان الماء اذا صب في الكوز فقد بطل ما كان له من السطح المعين
وحدثت له بسبب شكل الكوز سطح آخر ثم اذا فرقته مرة اخرى فحينئذ يزول ذلك السطح
الواحد ويحدث سطحان آخران غير الذي عدما اولا لاستحالة اعادة المعدوم
مع ان حقيقة الجسم وطبيعته باقية بحالها فعلمنا بذلك ان السطح عرض وبمثله
ثبت عرضية الخط والنقطة **الفصل الخامس عشر** فيما يخص كل واحد منها من المباحث
وهي اربعة **البحث الاول** في ان الجسمية من توابع المادة اعلم ان المقدار المعين
لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لكان كل جسم على ذلك المقدار ولما
بينا ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس ذلك ايضا بسبب الفاعل فان
الفاعل اذا اعطى الصورة الجسمية مقدارا معينا ثم اعطاها مقدارا آخر
فذلك انما يكون بان يتزيد الصورة الجسمية من جانب وتنقص من جانب
آخر وما كان كذلك كان قابلا للفصل والوصل فيكون الصورة الجسمية
وحدها قابلة للفصل والوصل وذلك محال فبقي ان يكون في المقدار المعين

بسبب المادة

ومن العلوم بالضرورة ان ... لا يكون ... العرض ... العدم وما القارن ...

بسبب المادة لكن لا مطلقا والا لوجب التشابه المذكور بل بسبب احوال عرضت
للمادة لاجلها تخصص استعدادها لقبول ذلك المقدار دون سائر المقادير ومع ذلك فاعلم
انه وان كان الامر على ما بيناه الا ان المقدار يفارق المادة في الوهم
واما الصورة فانها لا يفارقها لا في الوهم ولا في الوجود **البحث الثاني** في السطح
اعلم ان للسطح اعتبارين احدهما كونه قابلا للفرض بعدين متقاطعين
على زاوية قائمة وكونه كذلك انما كان بسبب كونه نهاية للجسم الذي هو
قابل لفرض الابعاد الثلاثة فان كون الشيء نهاية لقابل الابعاد من حيث
هو نهاية يحتمل ذلك لا انه نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين
واعلم ان السطح بهذا الاعتبار ليس بمقدار بل هو من باب المضاف الذي
لا يكون الا بالمقدار واعلم انه فرق بين قولنا السطح قابل لفرض بعدين
وبين قولنا السطح قابل للطول والعرض فان الاول حق و٢ باطل
لان السطح هو العرض نفسه فكيف يجعل قابلا للعرض لان قابل الشيء
يجب ان يكون مغايرا له ١ الاعتبار الثاني كونه بحيث يمكن ان يخالف غيره
من السطوح في المقدار والمساحة وهو بهذا الاعتبار كم واما بيان ان
السطح الواحد او الخط الواحد لا يكون مورد الاستقامة والانحناء
فسيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات **البحث الثالث** في احكام
النقطة وهي ثلثة ١ انها غير قابلة للانقسام لان النقطة نهاية الخط فلو
انقسمت لافترض لها جزآن ولكان الجزء الاخير هو النهاية واما الجزء الذي
قبله فلا يكون نهاية لان بعده شيء آخر فاذن نهاية الخط غير متجزية وبهذا ثبت
ان الخط لا يتجزى في العرض والسطح لا يتجزى في العمق ٢ الذي يقال النقطة
ترسم بحركتها الخط فهو للتفهيم لا للتحقيق لوجهين اما اولا فلان حركة النقطة
يكون لا محالة في شيء يحتمل شيئا من ذلك الشيء يكون قابلا لان يتحرك فيه فيكون جسما
او سطحا فيكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة
علة لوجودها واما ثانيا فلان الشيء اذا ماسه شيء او فارقه فان حاله بعد
المماسة كحاله قبل المماسة واذا كان الامر لا يبقى بعد زوال المماسة استحال
ان يحصل الامتداد من اجزاء المماسة ٣ ان النقطة اذا اجتمعت فلا يحصل
من اجتماعها الخط لان النقط الثلاث فالوسط ان لقيت بكليتها كلية
الطرفين فهي متداخلة فيها والمداخلة لا توجب العظم وان كانت الوسطى
ما لقيت بكليتها كلية الطرفين بل ببعض منها يلاقي احد الطرفين وببعض آخر
يلاقي الجانب الآخر لزم انقسامها وقد ابطلنا ذلك وبهذا الدليل
يظهر انه لا يحصل الخط من تألف النقط ولا السطح من تألف الخطوط ولا الجسم

و بها مداخلتها فيها

من تركب السطوح وبهذا تبين انه يستحيل ان يكون بين الخطوط والسطوح
نسبة او بين السطوح والاجسام نسبة اصلا البحث الرابع في رسم النقطة
قال اوقليدس النقطة شيء لا جزء له فقيل ليس غرض اوقليدس من ذلك
الا التمييز عن المقادير ولا شك ان النقطة تتميز بالوصف المذكور
عن المقادير فاما ان اراد ايراد رسم يميز النقطة عما عداها فلا بد وان يزيد
في هذا الرسم شيئا لا يدخل فيه ذات البارئ تعالى والواحد فمنهم من قال النقطة
شيء ذو وضع لا جزء له والبارئ تعالى والوحدة لا وضع لهما ولا اشارة اليهما
ومنهم من رسمها بكونها نهاية للخط فاما بيان ان النقطة هل تتحرك ام لا
تتحرك فاخرناه الى باب الحركة وقد بقي علينا من مباحث الكم المتصل المكان
فانه عبارة عن السطح الحاوي فلنتكلم فيه الفصل السادس عشر في ان
الشيء قد يكون معلوما من جهة بعض صفاته واعراضه وان كان مجهول الوجود
والماهية وحينئذ يكون كل واحد منهما مطلوبا والمكان من هذا الجنس لان المفهوم
منه عند الجمهور انه ما يصح للجسم ان ينتقل عنه واليه بالحركة وان يسكن فيه ثم
اختلفوا في ان هذا الامر هل له وجود ام لا فبعضهم انكر وجوده وقال الاحتمالات
ان القول بوجوده الى محالات اربعة احدها لو كان للمكان موجودا لكان
اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون جسما او لا
يكون فان كان جسما فهو باطل لثلاثة اوجه الاول اما اولا فلان كل
جسم محتاج الى المكان فلو كان المكان جسما لاحتاج الى مكان آخر ويلزم منه
التسلسل واما ثانيا فلان كل مكان فالمتمكن يدخل فيه فلو كان المكان جسما
لكان الجسم المتمكن يدخل في الجسم وذلك محال واما ثالثا فلانه لو كان جسما
فاما ان يكون بسيطا او مركبا وليس شيء من البسائط والمركبات يمكننا
ان نشير اليه فنقول انه هو المكان وباطل ايضا ان يكون جوهرا غير جسم لوجهين
اما اولا فلان المكان مطابق للمتمكن ويستحيل ان يكون مطابق الجسم
جوهرا محضا واما ثانيا فلان كل مكان فاليه اشارة ولا شيء من الجواهر
المعقولة اليه اشارة فلا شيء من المكان بجوهر معقول وباطل ان يكون عرضا
لانه اما ان يكون قائما بالمتمكن او بغيره والاول باطل لوجهين اما
اولا فلانه لو كان عرضا لكان منتقلا مع المتمكن فحينئذ يكون المتمكن
منتقلا مع المكان لا عن المكان ولا اليه هذا خلف واما ثانيا فلان العرض
يكون موجودا في المحل ولا يكون المحل موجودا فيه فيلزم ان لا يكون الجسم موجودا
في المكان بل يكون المكان موجودا فيه وباطل ان يكون حالا في غير المتمكن لان
المتمكن اسم مشتق من المكان فلو كان المكان عرضا قائما بجسم آخر لكان

ذلك

ذلك المتمكن في ذلك الشيء لان العرض متى قام بالشيء اشتق للمحل منه اسم الحال
اسم كالابيض والاسود فكان يجب ان يكون المتمكن هو الحاوي لا المحوي وذلك
باطل ٢ لو كان المكان امرا لا بد منه للحركة لكان اما ان يكون المكان
محتاجا الى الحركة وذلك باطل لان المكان قد يوجد مع عدم الحركة واما ان يكون
الحركة محتاجة الى المكان وقد ثبت ان ما يحتاج اليه الشيء فهو احدى العلل
الاربع فاما ان يكون علة فاعلية للحركة وهو باطل لان كل حركة تحصل فلها علة
فاعلية غير المكان واما ان يكون علة عنصرية وهو ايضا باطل لان العلة
العنصرية للحركة هي المتحرك لا المكان واما ان يكون علة صورية وهو ظاهر
الفساد واما ان يكون علة غائية وهو باطل لثلاثة اوجه اما اولا فلان العلة
الغائية انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية والمكان يجب
حصوله قبل الوصول الى الغاية واما ثانيا فلان المكان لو كان غاية لاشتاق
اليه المتحرك لكان من كمالات الاشياء ان يحصل في امكنة يشتاق اليها
واما ثالثا فلان الكمال منه خاص ومنه مشترك والخاص هو صورة الشيء
والمكان ليس صورة المتحرك ولا صورة الحركة واما المشترك فانه يكون للشيء
ولغيره والمكان عندكم خاص ٣ لو كان الجسم في المكان لكانت الاجسام
النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها ولكان لمكانها مكان آخر
ويتسلسل فهو محال ٤ الحركة للجسم عبارة عن الانتقال واستبدال القرب
والبعد وكما ان هذا الاستبدال قد يقع للجسم كذلك يقع للسطح والخط والنقطة
فان كان هذا الانتقال يوجب للجسم مكانا لاوجب ايضا للنقطة مكانا
ولكن ذلك محال لوجهين اما اولا فلان مكان الشيء يجب ان يكون
مساويا له حتى لا يسعه غيره والمساوي للنقطة نقطة فاذن مكان النقطة
نقطة وليس احدى النقطتين بان يكون مكانا للاخرى اولى من العكس فحينئذ يلزم
ان يكون كل واحد منهما مكانا للاخر فيكون كل واحد منهما حالا في محل
ومحلا هذا خلف واما ثانيا فلان كل ما له مكان فلا بد وان يكون له مكان
طبيعي ومكان غريب ويكون له لا محالة ميل الى المكان الملائم وميل عن المكان
الغريب والميل هو الثقل والخفة فيلزم ان يكون للنقطة ثقل او خفة و
ذلك محال واما ثالثا فلان النقطة كما فصلنا امر عدمي فيستحيل ان يكون
لها مكان فهذه جملة شبه منكري المكان والجواب عن الاول ان المكان عرض
قائم بغير المتمكن فانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي وقوله اذا كان المكان حالا في شيء
وجب ان يكون اسم المتمكن مشتقا لذلك الشيء فنقول ان اشتقاق

الاسم للمحل من اسم الحال قضية غير عقلية حتى يجب وجودها الا انا لو بحثنا لم نجد لمكانى كثيرا من الاعراض واما التمكن فلا نسلم انه مشتق من المكان من التمكن عرض موجود فى الجسم المحوى ثم ان سلمنا ان التمكن مشتق من المكان لكن من المجاز ان يشتق الاسم للجسم من العرض الحال فى الجسم الآخر كالعلم فانه فى العالم ويشتق منه الاسم للمعلوم والجواب عما ذكروه ثانيا ان الحركة محتاجة الى المكان ولكن لم قلتم ان كل ما يحتاج الشى اليه فلا بد وان يكون احد الاقسام الاربعة فان الاثنين محتاج الى الواحد مع ان الواحد ليس فاعلا له ولا عنصرا ولا صورة ولا غاية بل انه نوع من التقدم كتقدم المتقدم بالطبع والجواب عما ذكروه ثالثا ان النامى يستبدل بقوة مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه والجواب عما ذكروه رابعا ان ذلك انما يلزم لو قلنا ان الانتقال سواء كان بالذات او بالعرض يوجب المكان ونحن لا نقول لذلك بل نقول ان انتقال الشى بالذات هو ان يفارق ما يحيط به بمفارقة عن ذاته لا بسبب لزومه للمفارق بذاته هو الموجب للمكان واما السطح والخط فانهما فى المفارقة ليست مستقلة بل هى تابعة للجسم فهذا هو الجواب عن شبه المنكرين لوجود المكان والذى يدل على وجوده امور اربعة آ الانتقال فانه عبارة عن التغير فى الاين لانه قد يوجد الانتقال وان لم يحصل التغير فى الجوهر والكيف وسائر الاعراض وقد لا يوجد الانتقال عند حصول التغير فى كل تلك الامور فعلمنا ان الانتقال هو التغير فى الاين اى هو التغير فى نسبته الى المكان وذلك يوجب وجود المكان وثانيها انا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويخلفه جسم آخر حيث هو والبديهة يقتضى ان يكون للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان الذى كان للاول ثم صار للآخر وثالثها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضى وجود المكان والاولى ان يقال ان العلم بوجود المكان علم بديهى فانه لو سلم كونه استدلاليا لتوجهت الشكوك على هذه الوجوه

الفصل السابع عشر فى ضبط المذاهب فى ماهية المكان وقد ذكرنا انا نعنى بالمكان ما ينتقل الجسم عنه واليه بالحركة ولا يجتمع مع هذا الجسم جسم آخر فنقول انه لا يخلو اما ان يكون جزءا من الجسم او لا يكون فان كان جزءا من الجسم فاما ان يكون هيولى او صورة وان لم يكن جزءا له فلا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن بعد يساوى اقطاره يشغله بالانداس ساس فيه واما ان يكون عبارة عن سطح جسم يلاقيه سواء كان سطح جسم يكون حاويا له او يكون محويا له واما ان يكون عبارة عن السطح الباطن

من الجسم

كون المكان هيولى
كون المكان صورة
كون المكان بعدا
كون المكان سطحا
كون المكان السطح الباطن

اختيار مذهب ارسطو

من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى فهذه مذاهب خمسة وقد ذهب الى كل واحد منها ذاهب والحق هو الاخير واحتج من جعل المكان هيولى بان المكان يتعاقب عليه اشياء هى المتمكنات والمادة كذلك يتعاقب عليها اشياء هى الصور فالمكان هو الهيولى واحتج من جعله صورة بان المكان محدود وحاوٍ والصورة محدودة وحاوية فهو صورة والذى يدل على بطلان القولين وجوه احدها ان المكان يترك بالحركة والهيولى والصورة لا يتركان اصلا والثانى ان المكان يطلب بالحركة والهيولى والصورة لا يطلبان بالحركة والثالث ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبى ولا ينسب الى المكان فيقال باب مكانى والذى تمسكوا به فهو قياس من موجبتين فى الشكل الثانى فان صح قولهم المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء فهو مادة فهذه قضية كلية كاذبة واعلم ان الاشكال فى هذه المسئلة فى ان المكان هل هو البعد ام لا فلنتكلم فيه

الفصل الثامن عشر فى الكلام على اصحاب البعد زعم هؤلاء ان بين غايات الاناء الحاوى للماء ابعادا ثابتة يتعاقب عليها الاجسام وهو المكان ثم منهم من جوز خلو هذه الابعاد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء ومنهم من منع ذلك ونحن فى هذا الفصل نبطل القول بوجود هذه الابعاد وفى الفصل الذى يليه نبطل القول بالخلاء واعلم ان اصحاب البعد منهم من زعم ان العلم بذلك ضرورى لان الناس كلهم يحكمون ان الماء انما حصل فى الاحياز التى هى اطراف الاناء ومنهم من احتج على اثباته ثم لهم فى هذا الاحتجاج طريقان احدهما ان يدلوا على اثبات مذهبهم بان المكان هو البعد والآخر ان يحتجوا على فساد قول اصحاب السطح ثم يقولون من ذلك صحة القول بالابعاد اما الطريق الاول فمن وجوه احدها ان اختلاط البسائط قد يكون سببا لاشتباه بعضها بالبعض وانما يزول ذلك الاشتباه برفع شى بعد شى من تلك المختلطات حتى لا يبقى الا ذلك البسيط فحينئذ يتميز عن تلك الاشياء والبعد الذى ادعيناه فى هذا الباب فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه لزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجودا وذلك يوقفنا ان ذلك البعد ايضا كان موجودا عند ما كان فيه ماء او هواء وثانيها ان البعد ايضا ما كان فيه ماء لو كون الجسم فى المكان ليس لسطحه بل لجسمه فيجب ان يكون ما فيه مساويا له لكن المتمكن جسم ذو ابعاد ثلثة فالمكان يجب ان يكون ذا اقطار ثلثة واما الطريق الثانى ففى وجوه خمسة آ ان المكان لو كان سطحا

محيطا لسطح الجسم لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها الى سطح آخر
ثم الطائر الواقف في الهوا او الحجر الواقف في الماء الجاري الماء والهواء
عليهما يجب ان يكونا متحركين بالذي فرض مكانا لهما تبدل عليهما
ولكن لما لم يكن الطائر الواقف في الهوا او الحجر الواقف في الماء متحركين بل
ساكنين وكل ساكن فسكونه في مكان واذ ليس لا لارض سطح واحد
فليس هناك ما فرض سكونهما فيه سوى البعد الذي لا يتبدله الذي لا يتحرك
ولا يستبدل بوجه لكونه ثابتا ابدا على حاله وثانيها ان المكان يجب ان يكون
شيئا لا يتحرك بوجه ولا يزول ونهايات المحيط قد يتحرك بوجه ما ويزول
وثالثها ان الناس يصفون المكان بالفراغ والملاء ولا يصفون السطوح
بذلك ورابعها انا لو جعلنا المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي
لم يكن لاجزاء الاجسام مكان وذلك محال ولو جعلناه عبارة عن البعد لكان
لاجزاء الاجسام مكان فهذا الذي قلناه اولى وخامسها ان النار في
حركتها الى فوق والارض في حركتها الى اسفل يطلب مكانا بالطبيعة ومحال
ان يطلب نهاية الجسم الذي فوقه او تحته فان النهاية محال ان يلاقيها
كلية جسم فاذن المطلوب البعد على الترتيب والجواب اما الذي ذكروه
اولا فانه يلزم كما ضعفوه وجود البعد لكن الذي ضعفوه محال عندنا والالزام
عن المحال لا يجب ان يكون صحيحا بل يجوز ان يكون محالا واما ٢ فنقول ما الذي يعنون
بكون الجسم مقتضيا للمكان ان عنيتم به ان الجسمية يصح ان يحيط بها جسم
آخر فذلك مسلم ولا يلزم منه مقصودكم وان عنيتم به ان كل بعد من جسميته
يقتضي بعدا يكون فيه فهو مصادرة على المطلوب واما ٣ فنقول ان
عنى بالسكون ان لا يتبدل النسبة الى الامور الثابتة فهو بهذا المعنى
ساكن ولكن لم قلتم ان السكون بهذا المعنى يقتضي الاستقرار في مكان
واحد وان عنى بالسكون نفس الاستقرار في مكان واحد فهذا
الحجر ليس بساكن ولا متحرك وهم لم يقيموا دليلا على امتناعه ونحن نلتزم
وجدانه وكانه ذاهب بالحركة واما ٤ فنقول لم قلتم ان المكان لا يتحرك ابدا واما انه
لا يتحرك بالوضع فذلك مسلم والمشهور ان الجمهور يرون الجرة مكانا للماء
ويرون حركتها واما ٥ فنقول ان الامور المبنية على العرف والعادات
لا يعول عليها في العقليات وايضا فانهم لا يستعملون ان يقولوا ان البسيط
الذي وجد داخل الجرة مملو او فارغ واما ٦ فنقول واي برهان قام على
ان لكل جسم مكانا حتى يجعل لاجله البعد مكانا نعم لكل جسم حيز وضع
وللفلك الاقصى حيز ووضع وحركته حركة في الوضع على ما سنبينه فلما ان يكون

لكل

لكل جسم مكانا لا محالة فذلك مما لم يثبت اصلا واذا لم يثبت ذلك لم يلزمنا الحكم بان
المكان هو البعد لا غير والجواب عما ذكروه سابقا ان طلب النهاية ممتنع فنقول
ان طلب النهاية على وجهين الاول ان يطلب الجسم ان يدخل في نفس السطح وذلك
محال والآخر ان يطلب ان يلاقيه الملاقاة فلاقاة المحيط بالمحاط وهذا المعنى لا
يتحقق مع القول بجعل النهاية مكانا واذ قد فرغنا عن حل شبهتهم فلنذكر ما يدل على
فساد قولهم فنقول لو كان المكان بعدا وللجسم بعد آخر فاذا حصل الجسم في
ذلك المكان فلا يخلو اما ان يبقى البعدان او لا يبقيا او يبقى احدهما دون الاخر
فان لم يبقيا فقد عدم المتمكن والمكان عند كون المتمكن في المكان هذا خلف
وان لم يبق احدهما لزم عدم المتمكن عند حصول المكان او عدم المكان عند حصول
المتمكن وكلاهما محالان وان بقي البعدان فاما ان يتحدا وقد ابطلناه او لا يتحدا
بل يكون كل واحد باقيا متميزا عن صاحبه وهذا هو الذي ذهب اليه اصحاب البعد
فنقول ان ذلك محال من وجوه ١ انه يلزم اجتماع البعدين متماثلي الماهية
في مادة واحدة وحينئذ لا يتميز احدهما عن الاخر بشيء من الذاتيات ولا بشيء
من العوارض سواء كانت لازمة او مفارقة لانه متى اجتمع المثلان في مادة
واحدة فليس بان يعرض العارض لاحدهما اولى من ان يكون هو بعينه عارضا
للاخر فاذن يكون عارضا لهما جميعا واذا كان ذلك العارض مشتركا بينهما
استحال ان يكون سببا للتميز فاذن البعد لا يتميز احدهما عن الاخر في خصوصية
شخصية واذا ارتفع التميز ارتفعت الاثنينية وحصل الاتحاد وقد ابطلناه فاذن لم
يتميز احدهما عن الاخر يكون احدهما حالا في الجسم وكون الاخر محالا فيه الجسم فنقول
ان البعدين المتماثلين ليس احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس ويعود
الالزام المذكور ٢ انه لا معنى للبعد الشخصي الا البعد الذي بين طرفي هذا الاناء
فلو جاز ان يكون البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدين مع ان الماهية
واحدة والاشارة الحسية اليهما واحدة جاز ان يكون الشخص الانساني
المشار اليه شخصين وان كانت الماهية واحدة والاشارة واحدة بل ليس جواز ان
يكون شخصين اولى من ان يكون ثلاثة او اربعة ويلزم منه تجويز ان لا يكون الشخص
الواحد المشار اليه واحدا بل اشخاصا غير متناهية فان قيل انا انما حكمنا بان هذا
الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان لانا لما قدرنا خروج الماء عن ذلك الاناء
وعدم دخول جسم آخر فيه وجدنا فيه بعدا فلما دخل فيه الماء علمنا انه اجتمع ذلك
البعد مع بعد الماء فحكمنا باجتماع البعدين ولم يوجد مثل هذا الطريق في الانسان
الواحد حتى يلزمنا ان نقول هذا المشار اليه ليس بواحد بل اثنان فنقول قد بينا
ان فرض عدم دخول جسم آخر في الاناء عند خروج الماء عنه محال فيكون المبني عليه

فاسدا واما الان فنقول هب ان هذا الفرض ممكن ولكنا بهذا الفرض نستفيد
ان الواحد في الماهية وفي الاشارة الحسية لايكون واحدا بالشخص بل يكون
اشخاصا واذا جوزنا ذلك فهب ان هذا الطريق لم يوجد في الاشياء المشار اليه
ولكن مع ذلك لايمكننا ان نقطع بكونه اشيا واحدا لانه وان لم يوجد ذلك
الطريق فلعل ههنا طريق اخر به يعرف كون ذلك الاشياء المشار اليه
اشياء وان كنا لانعرف ذلك الطريق فثبت ان ما قالوه يوجب الشك
في وحدة جميع الاشخاص ٣ انا نشاهد الاجسام متمانعة عن التداخل والمعني
من امتناع التداخل هو ان يبقى كل واحد منهما في حيز غير حيز الاخر وهذا الحكم
لايثبت الا في الشيء الذي يحصل لذاته لا لغيره حصول في الحيز والجهة لان الذي لا يكون
له حصول في حيز وجهة استحال ان يقتضي ان يكون حصوله في جهة غير جهة الشيء الاخر
والشيء الذي يكون له لذاته لا لغيره حصول في الجهة هو المقدار لا الهيولى ولا الصورة
ولا ساير الاعراض اما الهيولى فلانها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما ستعرف
واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا ثم يتكاثف
فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلمنا ان الصورة الجسمية
ليست في حد ذاتها شاغلة للحيز واما ساير الصور والاعراض فظاهر من امرها
انها لا تشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار واذا كان
امتناع المداخلة حكما حاصلا بالذات للمقدار وبالعرض لغيره علمنا ان المقدارين
متمانعان عن الدخول ٤ انا نعلم بالبديهة انه لا محالة اكبر من بعد واحد وكل بعد اكثر
من بعد واحد اخر فهو اعظم منه لان زيادة المقدار على المقدار يوجب العظم
فلو كان بين نهايتي الاناء بعد اخر سوى بعد الجسم لكان مجموعهما اعظم من البعد
ومعلوم انه ليس الامر كذلك لان مجموعهما هو الذي بين النهايات وذلك
بعينه قدر كل واحد منهما ولقائل ان يقول متى يكون البعدان اعظم من البعد الواحد
عند تداخلهما او لا عند تداخلهما والاول باطل لان البعدين انما يكونان اعظم
من البعد اذا كانت الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخر ومتى كان كذلك
لم يكونا متداخلين وان ادعيتم ان البعدين يكونان اعظم من البعد الواحد
اذا لم يتداخلا فهو مسلم ولكن لم قلتم بانه لم يحصل من البعد الواحد الا بعد بيان
امتناع تداخلهما فلو تبين امتناع تداخلهما بوجوب كون مجموعهما اعظم من كل
واحد منهما لزم الدور فهذا ما عندنا في هذا الموضع

الفصل التاسع عشر

في الرد على القائلين بالخلاء اصحاب الخلاء على قسمين فالاكثرون منهم زعموا ان
الخلاء ليس امرا موجودا بل هو نفي محض نعبر عنه بعبارة لا توهم كونه امرا وجوديا فيقول
انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فهذه عبارة محصلة

للمقصود

للمقصود غير موهمة كون الخلاء امرا وجوديا واما الذي يتوهم ان بين ذينك
الجسمين ابعادا فهي امور وجودية فذلك وهم باطل كما ان الذي يتوهم خارج
العالم من الخلاء والملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودي فزعم ان الابعاد
الثلثة اذا حلت في المادة حصل الجسم من ذلك وان لم تحل فيها كان ذلك
خلاء ونحن نذكر اولا ما يفسد القول الاول خاصة ثم ما يفسد القول الثاني خاصة
ثم ما يفسدهما جميعا فالذي يدل على ما يفسد المذهب الاول ان نقول الجسمان
اللذان لا يتلاقيان ولا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما بحيث يملاه ذراع وقد
يكون بحيث لا يملى بالذراع الواحد وقد يكون بحيث لا يتسع للذراع الواحد
والذي بين الجسمين الاولين قد يكون مخالفا لما بين الجسمين الاولين في
احتمال الاجسام العظيمة والصغيرة فليست هذه الاحكام احكاما وهمية
كاذبة فان القابل لما بين الجسمين المفروضين تارة للذراع وتارة لما هو اقل
منه او اكثر امر حاصل ممكن الوقوع نحو الابعاد المتوهمة خارج العالم فانها
امور كاذبة وهمية ممتنعة الوجود والذي يدل على فساد مذهب الفريق الثاني
امران الاول ان نقول الخلاء اما ان يكون ممسوحا ومقدرا فانا نعلم بالضرورة ان
الخلاء الذي بين السماء والارض اضعاف الخلاء الذي بين مدينتين وقبول المسح
والتقدير من خواص الكم فالخلاء اذن كم فاما ان يكون كما منفصلا او متصلا
والاول باطل لوجهين اما اولا فلان الكم المنفصل حصوله من اجتماع الوحدات
الغير القابلة للانقسام فكان يستحيل ان يحصل فيه الجسم القابل للانقسام ابدا
واما ثانيا فلان الكم المنفصل غير ذي الوضع وكان الجسم يجب ان يكون ذا وضع
فالخلاء اذن كم متصل فاما ان يكون كما متصلا بالذات واما ان يكون كما متصلا بالعرض
فان كان كما متصلا بالذات ولا شك انه كم ذو وضع فاذن الخلاء مقدار ومتى كان
كذلك استحال ان يوجد الا في المادة لما مضى ومتى كان كذلك كان الخلاء جسما
فكان الخلاء ليس بخلاء وان كان كما متصلا بالعرض فلا يخلو اما ان يكون الخلاء
حالا في المقدار او المقدار حالا في الخلاء او الخلاء والمقدار حالين في ثالث فان
كان الخلاء حالا في المقدار فهو لا محالة في المادة فكان الخلاء ملاء هذا خلف القول
ان فرض الخلاء حالا في محل المقدار واما ان فرض الخلاء محلا للمقدار كان الخلاء
جسما لانه لا معنى للجسم الا الامر فيه قابلية الابعاد فثبت ان الذي
فرض خلاء فهو جسم فاذن القول بالخلاء باطل الثاني هو ان الابعاد المفارقة اما ان
يكون متناهية او غير متناهية والقسم الثاني قد ابطلناه فتعين القسم الاول
وهو كون تلك الابعاد متناهية وكل متناه فله حد او حدود وكل ما كان
كذلك فهو متشكل وذلك الشكل ان كان لذاته كان شكل جزء مساويا

[illegible stamp]

للكل كله لاشتراك جزئه وكله في الطبيعة النوعية مع ما ثبت من وجوب
اشتراك المشتركين في الماهية ولوازمها ولو كان كذلك لما كان ذلك
الشكل شكلا للكل فاذن لو كان ذاته يقتضي شكلا لما كان مخالفا له فهذا
خلف ومحال ان يكون ذلك الشكل بسبب الفاعل والا لكان المقدار
الجسماني الواحد مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك محال
ومحال ان يكون ذلك الشكل بسبب المادة فاذن ذلك المقدار مادي
والمادة الموصوفة بالمقدار يكون جسما فاذن الخلا جسم هذا خلف واما
الذي يدل على فساد القولين فعلى وجهين احدهما ادلة عقلية ٢ علامات
طبيعية اما الادلة العقلية فثلاثة ١ ان الجسم لو حصل في الخلا استحال ان يكون
ساكنا او متحركا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الخلا
لا يخلو اما ان يكون متشابه الاجزاء واما ان لا يكون ومحال ان لا يكون
متشابه الاجزاء لان ما به تخالف جزء جزء اما ان يكون لازما لذلك الجزء
او لا يكون فان كان لازما فذلك اللزوم اما ان يكون لنفس ماهية ذلك
الجزء او لمحله او لحالة ومحال ان يكون لماهية ذلك الجزء لان الخلا اما ان
يكون عبارة عن عدم الاجسام واما ان يكون عبارة عن الابعاد المفارقة
وكيف ما كان فلا اختلاف في الجزء في هذا المفهوم ومحال ان يكون لامر حال
فيه لان لوازم الماهية مشتركة بين افرادها فلو لزم جزءا من اجزاء الخلا لازم لحل
جزء ذلك اللازم حينئذ لا يخالف جزء جزء ومحال ان يكون لامر يحل فيه الخلا
لانه حينئذ يكون ملا لا خلا واما ان لم يكن وجه المخالفة لازما فلنفرض
زايلا وحينئذ يصير التساوي بين الاجزاء المفروضة في الخلا واذا كان كذلك
استحال ان يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم والا يكون موضع اخر مهروبا عنه
بالطبع لاستحالة ان يكون احد المثلين مطلوبا والاخر متروكا واذا كان
كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي وحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية
وبهذا ثبت انه يستحيل ان يكون له حركة او سكون ارادي لان الارادي تخصيص
احد المثلين بالحكم دون الثاني واذا ثبت ذلك استحال ان يكون له حركة قسرية
لان القسر على خلاف الطبع فاذا لم يكن له ميل طبيعي الى حيز معين استحال
وجود القسر ٢ ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كان الجسم الذي في المسافة
ارق كان الحركة فيها اسرع وكلما كان اغلظ كانت الحركة فيه ابطأ لان
الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ شديد الممانعة ٣
وايضا المشاهدة يدل على ذلك واذا ثبت ذلك فنقول انا فرضنا الجسم
متحركا في خلا فتلك الحركة لا بد وان يكون في زمان لان كل حركة فهي تقطع مسافة

وكل مسافة

وكل مسافة فهي منقسمة وقطع نصفها قبل قطع كلها فيكون تلك الحركة في زمان ولنفرض
ذلك الجسم المسافة ملا فلا شك ان زمان حركته اطول من زمان حركته في الخلا
ولا شك ان لزمان الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية نسبة وليكن ذلك
بالعشر ثم لنفرض ملا اخر نسبة رقته الى رقة الملا الاول كنسبة زمان الحركة الخلائية
الى الحركة الاولى فحينئذ ان يكون الحركة في هذا الملا الرقيق مساوية للحركة
في الخلا لان الملا الرقيق ليس فيه الا عشر ما في الملا الكثيف من المقاومة وقد
بينا ان نقصان زمان الحركة التي في المسافة المعينة مساو لزيادة لطافة
الجسم الذي في تلك المسافة فاذا كانت رقة الملا الثاني عشر اضعاف رقة الملا
الاول وجب ان يكون زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة في الملا الاول وذلك
هو مقدار زمان الحركة في الخلا فيلزم ان يكون زمان الحركة في الخلا مساويا
لزمان الحركة في الملا الثاني وان اخذ الملا الثاني بحيث يكون نسبة رقته الى رقة الملا
الاول ازيد من نسبة زمان الحركة الخلائية الى الحركة الملائية الكثيفة لزم ان يكون
الحركة في هذا الملا الرقيق اسرع من الحركة في الخلا فيلزم ان يكون الحركة مع العائق
مساوية للحركة لا مع العائق او اسرع وكل ذلك محال ٢ انا نستبين في باب الحركة
ان الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان الرامي افاده قوة محركة الى
فوق وتلك القوة انما تبطل بمصادمات الهواء الذي في المسافة فلو لم يكن
في المسافة هواء بل كان خلاء صرفا لما وجدت المصادمات وكان يجب ان
لا تضعف القوة ولا تبطل وكان يلزم ان لا يرجع الحجر المرمي فوق الا بعد
وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذه المسافة غير خالية ٣ نعلم
ان كل هذه الادلة التي ذكرناها تهلكوا الاول فلقايل ان يقول انه كيف يجب
ان يكون لشيء واحد حيز طبيعي متشابه يلزمه ان لا يسكن في كل واحد منها
فان امثال هذه المواضع ايها اتفق للجسم لم يطلبه ووقف فيه بطبعه ولم يهرب عنه
لكان جزء من اجزاء الهواء وجزء من اجزاء الارض في جملة حيز الارض ولولا هذا
لما كان سكون وحركة بالطبع فان الحيز الذي للكلية جسم منفصل وانما على كل
واحد من اجزاء ذلك الجسم واما ٢ فلقايل ان يقول المحال الذي ذكرتموه
انما يلزم لو لم تجعلوا الحركة من ان يكون لها زمان في ذاتها استحقاق الزمان بل
جعلتم استحقاقها للزمان بسبب ما في مسافتها من المقاومة وذلك باطل فان
الحركة في ماهيتها انها قطع المسافة ولا محالة يكون قطع الجزء سابقا على قطع
الكل فالحركة لذاتها يستدعي ان يكون لها زمان ولذلك فان حركة الفلك
لها زمان وان لم يكن لها شيء من المقاومات نعم ما في مسافتها من المقاومة
يوجب ان يصير زمانها اطول فطول الزمان انما يحصل بسبب المقاومة

وأما اصل الزمان فانما يحصل بسبب اصل الحركة فهو حاصل للحركة التي تكون في
الخلاء وأما الزمان الذي يقابل المقاومة فلا شك انه يقل بقلة المقاومة و
يكثر بكثرتها واذا ظهر ذلك فنفرض الزمان الذي يقطع فيه مائة
ذراع في الخلاء ساعة واحدة والزمان الذي يقطع فيه في الماء عشر ساعات
فحينئذ يكون الساعة الواحدة في مقابلة اصل هذه الحركة وباقي التسع بسبب
مقاومة الماء فاذا فرضنا ملاء نسبة مقاومته الى مقاومة الملاء الاول كنسبة
زمان الحركة الخلائية الى الحركة في الماء وحينئذ يكون مقاومة ذلك الملاء عشر مقاومة
الماء فتلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل كونها حركة وتستحق عشر التسع
التسع بسبب ان فيه عشر المقاومة عشر ما في الماء الزمان الذي تستحقه مقاومة
الماء تسع ساعات الزمان والزمان الذي تستحقه مقاومة هذا الملاء الرقيق
عشر ذلك الزمان فيكون زمان الحركة في هذا الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع
ساعات فلا يلزم من هذا ان يكون الحركة في الخلاء مساوية للحركة في الملاء واما
٣ فهو لا يدل على وجود الملاء في العالم فضلا عن ان يكون دالا على وجوبه بل يدل
على ان المسافة بين السماء والارض ليست خلاء صرفا فاما ان يدل على كونه
ملاء بالكلية فلا اذ من المحتمل ان يكون الغالب في هذه المسافة هو الهواء
وان كان يتخللها خلاء كثير ثم ان ذلك القدر من الهواء يكفي في تضعيف الثقل
القسري لمصادماته وتعويقاته فهذه شكوك حسنة ذكرها صاحب المعتبر على
هذه الادلة **النمط الثاني في الادلة على بطلان الخلاء** وهي العلامات الطبيعية
وفيه وجوه اربعة الاول الاناء الضيق الرأس اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة
اذا ملئ ماء فان فتح رأسه نزل الماء وان ضم رأسه لم ينزل فعدم النزول
اما ان يكون لعدم ما يقتضي نزوله او لوجود ما يقتضي عدمه والاول باطل
لان طبيعة الماء علة لنزوله بشرط ان يكون خارجا عن مكانه الطبيعي وهذا
الشرط حاصل ههنا فعلمنا ان عدم الحركة ليس لعدم المقتضي بل لوجود
المانع وذلك المانع اما ان يكون خارجا عن القارورة او لا يكون والمانع
الخارج اما انسداد المنافذ ودخول تلك الثقب بالاهوية المحتبسة فيها واما
امتلاء العالم بحيث لا يبقى للماء المنفصل خارج الاناء مكان والقسم الاول
باطل لثلاثة اوجه اما اولا فلانه كان يجب اذا فتح رأس الآنية ان لا
ينزل الماء واما ثانيا فلان الثقب متى كان واسعا وجب ان لا ينزل الماء
لانه يجاوره من الهواء اكثر فان الهواء القليل اذا قل جميع الماء الذي في الآنية
فالهواء الكثير المجاور للثقب اولى واما ثالثا فلانه اذا كان خارج الاناء
خلاء فكان يجب ان لا ينزل الماء وينفع الهواء بسببه الى تلك الاحياز

الخالية

الخالية واما القسم ٢ فهو قول بالملاء ولكنه لا يدل على وجوب الملاء وامتناع
الخلاء اذ ربما كان الخلاء حاصلا وان لم يكن واجبا واما ان كان المانع من
تلك الحركة ليس خارجا عن القارورة فذلك انما يكون اذا كان سطح القارورة
حافظا لما فيه من الماء مانعا لنزوله ثم من المعلوم انه ليس لتخصيص كونه ماء
بدليل انه اذا فتح رأس الاناء ينزل الماء فعلمنا انه انما كان لان سطحه
يقتضي ان يماسه سطح اي جسم كان اولا ان سطح الماء ملازم بالطبع لسطح
الاصبع الذي لا يمكن من النزول فبقي الماء محبوسا بسبب ذلك وكل ذلك
يدل على استحالة الخلاء فان قيل لم لا يجوز ان يكون العلة في عدم نزول
الماء من الاناء ما ذكرتموه من تلازم سطوح الاجسام لثلاثة اوجه الاول
جوابه يلزم ان لا ينزل عند اتساع الثقب واما ثانيا فكان يجب ان
يمتنع نزول الزيبق اذا كان الاناء مملوا زيبقا واما ثالثا فلانه اذا كان
نصف الاناء مملوا ونصفه هواء ثم سددنا رأس الاناء وجب ان ينزل الماء
لامكان ان ينبسط الهواء الذي فيه حتى يشغل كل الاناء فنقول اما الاول
فغير لازم لان الثقبة اذا كانت واسعة امكن ان ينزل الماء من ناحية
ويصعد الهواء من ناحية اخرى وهو مشاهد في القارورة الضيقة الرأس
المكبوبة على الماء فانه يضطرب نزول الماء في رأس الاناء لمزاحمة صعود
الهواء له واما الثاني فنقول فرط ثقل الزيبق ربما اوجب مدافعة الهواء المجاور
للثقب فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك
الى الغوص في الزيبق ودخوله من ناحية من نواحي الثقبة كما ذكرنا وقيل وان تعذر
ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل واما الثالث فنقول ان الطبيعة تقتضي الانفصال
فالانفصال ولا يمتنع ان يكون وقوف الماء اسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء
في الانبوبة اذا ... اضطرا فيها الى الماء ومص الطرف الآخر فان الماء يصعد
مع خروج الهواء ومعلوم انه ليس من شأن الماء الصعود فبقي ان يكون
ذلك لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء فاذا ... ذهب الهواء انجذب معه الماء
ويشبه ذلك ما نشاهد من ارتفاع اللحم عند مص المحجمة ولا علة لذلك الا تلازم
السطوح وهذه الوجوه تتأكد اذا ابطلنا قول من قال الخلاء فيه قوة جاذبة
للاجسام او قوة دافعة لها فان قيل لو ارتفع اللحم لاجل وجوب الملاء
لوجب اذا الصقنا المحجمة على الحديد ثم مصصناها ان يرتفع الحديد فنقول اذا
وضعنا المحجمة على الحديد ولم يكن بينها وبينه منفذ فحينئذ لا يمكن المص لانها اذا
فالهواء اما ان لا يخرج بالمص اصلا او ان خرج البعض انبسط الباقي فيشغل
كل المكان ولهذا اذا افرط الانسان في مص القارورة والمحجمة وكانت

رقيقة انكسرت ولو كان الخلا ممكنا لما وجب انكسار القارورة وكذلك
اذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاع
المحجمة ٣ اذا ادخلنا راس انبوبة داخل قارورة ثم احكمنا الخلل الذي بين
عنق القارورة وعنق الانبوبة بشي بحيث ينسد الخلل وان جذبنا الانبوبة والحال
هذه بحيث لا يدخل الهواء فان القارورة ينكسر الى داخل وذلك لاستحالة
الخلا وان ادخلت الانبوبة اكثر الى باطن القارورة بحيث لا يخرج الهواء
عنها انكسرت الى خارج وذلك لان الاناء كان مملوا فاذا ادخلنا
الانبوبة لم يحتملها فانشق الاناء الى الخارج ٤ لو امكن الخلا لجاز في بعض
الاوقات ان تكب القارورة في موضع يكثر فيه الخلا فينزل الماء بسهولة
ويدفع الهواء الى الاماكن الخالية ولا يصعد الهواء الى القارورة حتى لا نرى
النفاخات والبقابيع لان الهواء ما دام يجد المواضع الفارغة خارج
الاناء فانه لا يتكلف الصعود اليها ولا يتوقع انفصال الماء اما القائلون
بالخلا فمنهم من ظن في الهواء انه خلاء صرف لاعتقاده انه لو كان موجودا لكان
جسما ولو كان جسما لكان محسوسا بالبصر فلما لم يحس بالبصر علمنا انه
ليس بموجود فهو خلا صرف ولذلك حكموا ان الاناء الذي ليس فيه ماء انه ليس فيه الا الابعاد
الخالية وهذا القول ظاهر الفساد لان الزقاق المنفوخة مقاومة
للمس فدل ذلك على كون الهواء جسما ومنهم من سلم ان الهواء
ليس خلاء صرفا بل زعم انه خلا يخالطه خلاء وشبهتهم في ذلك محصورة في
نوعين احدهما تقسيمات عقلية والاخرى علامات حسية اما الوجوه
العقلية مخترعة احدها لو كان العالم ملا لامتنعت حركة الاجسام فيه لان
الجسم اذا انتقل فاما ان ينتقل الى مكان كان مملوا او فارغا فان
كان فارغا فقد صح القول بالخلا وان كان مملوا فاما ان ينتقل الجسم
الذي كان فيه او لا ينتقل فان لم ينتقل منه مع انتقال هذا الجسم اليه
اجتمع جسمان في مكان واحد وان انتقل منه فاما ان ينتقل الى مكان
آخر او الى المكان الذي كان فيه الجسم والاول باطل لان القول فيه كالقول
في الاول فيلزم ان يتدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة
حركة السموات والارضين وذلك معلوم البطلان والقسم الثاني باطل لوجهين
احدهما انه يلزم ان يتوقف انتقال الاول الى المكان الثاني على انتقال الجسم
الذي في ذلك المكان الى مكان الجسم الاول ويتوقف انتقال الجسم الثاني الى ذلك
المكان على انتقال الجسم الاول ويلزم الدور وثانيهما انه يمكن ان يتحرك
الجسم الى مكان الهواء ويتحرك الهواء الى مكان الجسم لا يمكن ان ياخذ كوزين

مملوين ماء فينقل الماء من احدهما الى الآخر فحال انتقال الماء من الكوز الاول الى الكوز
الاخر ولما لم يكن ذلك بطل هذا القسم فثبت ان القول بالملا يؤدي الى
اقسام باطلة فيكون باطلا وثانيها انهم قالوا انا نرى الاجسام تتخلخل
وتتكاثف من غير دخول شي فيه وخروجه عنه فالتخلخل تباعد الاجزاء بحيث
يترك ما بينها خاليا والتكاثف رجوع الاجزاء الى الاحياز الخالية و
وثالثها ان الشهاب الثاقب يعلو النفوذ فيه ولا محالة ذلك بنفوذه في الخلا لا في الملا
ورابعها ان الجسم اما ان يجب ان يلاقي سطحه سطح جسم آخر او لا يجب
فان وجب لزم ان يكون كل جسم مماسا لسطح آخر فيلزم وجود اجسام
لا نهاية لها وذلك باطل وان لم يجب حينئذ جاز ان يوجد جسم لا يلقاه جسم
آخر وذلك هو القول بالخلا وخامسها هو الحجة القوية المثبتة للخلا ان قالوا اذا
وضعنا سطحا املس على سطح آخر املس بحيث يلاقي كلية احدهما كلية الآخر
فيمكننا ان نرفع الاعلى عن الاسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جميع جوانب
الاسفل دفعة واحدة بالحس فهذا الارتفاع الذي حصل في الحس دفعة
اما ان يكون قد حصل في الحقيقة دفعة او لا يكون كذلك بل حصل ارتفاع
احد الجوانب قبل ارتفاع الجانب الآخر وان خفي ذلك على الحس لقصر زمان
التفاوت ونبطل اولا هذا القسم الاخير فنقول لو كان الجزء الاول من
السطح الاعلى مماسا للسطح الاسفل لزم وقوع التفكك في اجزاء السطح الاول
لان الجزء الاول اذا ارتفع فقد تحرك الى فوق فلو بقي الجزء الثاني مماسا لما كان
مماسا له قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك اصلا والجسم اذا تحرك احد جانبيه
ولم يتحرك الجانب الآخر اصلا يلزم ان يتفكك كل واحد من هذين الجزئين عن الآخر
وهذا هو الذي احتج به الحكماء على ابطال الجزء الذي لا يتجزى حيث قالوا ان تحرك
بعض اجزاء الرحا عند سكون البعض لزم التفكك فثبت انه لو ارتفع اجزاء
السطح الاعلى قبل ارتفاع البعض لزم وقوع التفكك في ذلك السطح والثاني
كما يشهد الحس بفساده فالمقدم ايضا كذلك وايضا ليوضح وقوع التفكك فنقول
اللاتماس من الامور التي تحصل في الآن فالجسمان المفروضان لا شك انهما
كانا متماسين فاذا صارا لا متماسين فهذا الذي صار لا مماسا دفعة اما
ان يكون سطحا منقسما او غير منقسم فان كان سطحا منقسما فله
جوانب واطراف فهو بجميع جوانبه واطرافه ارتفع عما كان مماسا
له من السطح الاسفل فثبت جواز ارتفاع جملة السطح الاعلى عن السطح الاسفل
وان كان ذلك الشي غير منقسم لزم تركب ذلك السطح من النقطة وهو
محال فثبت بما قلنا امكان ارتفاع احد السطحين بكليته عن الاخر دفعة

ويلزم من ذلك خلو وسطهما من الجسم وقتا ما من الزمان لانه لو كان بينهما جسم
لم يخل ذلك الجسم من ان يكون قد كان بينهما او ينتقل اليهما حتى رفعنا الاعلى
من الاسفل والاول باطل فانه من الممكن ان ينطبق سطحا جسم على سطحي جسم اخر
والا لكان بين كل جسمين ثالث ويلزم اللانهاية ومع ذلك فلا بد وان
يوجد اجسام تتلاقى بسطوحها والا لم يكن التلاقي حاصلا فتلك السطوح
المتلاقية ليس بينهما شيء اخر وهب انه لا يمكننا الجزم في شيء من السطوح
بذلك الا احتمال ان يتخلل بينهما شيء اخر ولكننا لما علمنا امكان ذلك كفانا
في مقصودنا ذلك لان اللازم من الممكن ممكن لا محالة والقسم الثاني وهو ان ينتقل
من الخارج الى الوسط فلا يخلو اما ان ينتقل اليه من مسام الاعلى والاسفل
او من الجوانب والاول باطل لان الاجسام وان كان فيها ثقب
ومنافذ الا ان كل قطعة سطح منها متصلا لا ثقب فيه والا لم يكن في الجسم
ذي الثقب سطح متصل متميز لكون الجسم عبارة عن نقط متفرقة وذلك محال
واذا كان في الجسم سطح متصل وجد الجسم ذو الثقب يرتفع بتمامه فعلمنا ان كل
واحد من السطوح المتصلة الموجودة فيه قد ارتفع بتمامه وقد بينا ان ذلك
الارتفاع دفعة فقد وجدنا سطحا لا مسام فيه ولا ثقب اصلا ارتفع بتمامه
دفعة واحدة واذا لم يكن فيه ثقب ولا مسام استحال ان يقال الهواء ابدا
من مسامه في ذلك الوسط واما القسم الاخير وهو ان ينتقل الاجسام الى ذلك
الوسط من الجوانب فهو ايضا باطل لان انتقال تلك الاجسام من الجوانب الى
الوسط اما ان يحتاج فيه الى المرور بالطرف او لا يحتاج والقسمان ظاهرا الفساد
واما الاول فلا يخلو اما ان يقال تلك الاجسام حين ما يكون في الطرف تكون في
الوسط وهو محال لاستحالة حصول الجسم الواحد في مكانين واما ان يكون
حصولها في الوسط بعد حصولها في الطرف فتلك الاجسام حين كانت في الطرف
ما كانت في الوسط فكان الوسط خاليا فثبت ما ذكرنا من خلو ذلك الوسط
وهو المطلوب واما العلامات الحسية فهي من الاولى القارورة اذا كان
بفيها من الماء فلا يدخل منه فيها شيء فاذا مصصت مصا شديدا وضممت الثقب
بالاصبع قبل دخول الهواء فيه مصا شديدا ثم كت الثقب في الماء ثم ازيل الاصبع
والثقب في الماء دخل فيها ماء كثير ولو كانت مملوة هواء بعد المص كما كانت
قبل المص لما دخل فيها من الماء بعد المص كما لم يدخل فيها قبل المص والثانية
لو الصقنا احد جانبي الزق مع الاخر بحيث لا يبقى بينهما شيء من الهواء وشددنا
الجوانب شدا وثيقا وقيرناه ثم رفعنا احد الطرفين عن الاخر فانه لا يكون
بينهما جسم لامتناع دخول الجسم فيه فحصل الخلاء ٣ التجربة دلت على انه يمكننا

مسلة في زق مضموم الراس وقد تراكم فيه الهواء فانتفخ به فلو لم يكن في اثناء
الهواء خلا يجتمع اليه اجزاؤه حتى يحصل لراس المسلة مكان لاجتمع جسمان
في مكان واحد وهو محال ٤ انا نرى جلوا من زماد يسعه مملوه ماء فلولا ان
هناك خلاء لاستحال ذلك ٥ ان الدن يملأ شرابا ثم يجعل الشراب
بعينه في زق ثم يجعلان في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن ولولا ان في
الشراب خلا لما حصل فيه مقدار ما يسع الزق والا لاستحال ذلك هذا مجموع ادلة
القائلين بالخلاء والجواب عما تمسكوا به اولا ان يبطل احدهما ان يختار
القسم الاخير مما ذكروه وهو ان الجسم ينتقل الى مكان الهواء عند انتقال الهواء
الى مكانه وقوله يلزم منه توقف حركة كل واحد من الجسمين على حركة الجسم الاخر
ان ارادوا به ان كل واحد منهما سبب للاخر فذلك غير صحيح بل السبب في
تحرك الجسم الثاني تحرك الجسم الاول وليس تحرك الجسم الثاني سببا لتحرك الجسم الاول وان ارادوا به
ان تحرك كل واحد منهما مع تحرك الاخر فذلك غير منكر فان حركة الخاتم مقارنة
لحركة الاصبع وان كانت حركة الاصبع علة لحركة الخاتم واما تشبيههم ذلك بحركة
ما في الكوزين من الماء فالفرق هو انه اذا كان كل واحد من الكوزين مملوا ماء فعند
الضمام توجه كل واحد منهما على الاخر يتكافؤ دفع كل واحد منهما للاخر فلا جرم لا يخرج
شيء من الماء عن مكانه لتكافؤ الدفع وحصر حيثيات الكوز لكل قطعة من الماء
ومنعه اياها من التحرك الى جانب مخصوص نعم لو اعتمد الماء من جانب الكوز
على الماء الذي في الكوز الاخر لكان يمكن ان يخرج من الجانب الاخر الى الكوز
الاخر ولكنا لا يمكننا ان نفعل ذلك لانا انما نعتمد على جملة الكوز ثم الذي
يدل على امكان هذا القسم تحرك السمكة في الماء فان الماء يتحرك عن جنبتيها
الى مكانها والذي يقال ان في الماء فرجا خالية فاذا تحركت السمكة اندفع
الماء الى تلك الفرج فحصل المكان للسمكة باطل لوجهين اما اولا فلانه لو كان
كذلك لما انحدر الماء الى مكان السمكة لانه لما وجد فيما يلي مكان السمكة اما
اماكن كثيرة غير المكان الذي كانت السمكة فيه فاي حاجة به الى طلب ذلك
المكان واما ثانيا فلان الماء لطيف سيال فلما ذا لم يدخل تلك الفرج الخالية الوجه
الكلام في الجواب وعليه تعويل الحكماء ان المتحرك يدفع ما يليه من قدام الى حد وعند
ذلك الى حيث لا يطيع فيه الهواء المتقدم للدفع فيتكاثف الموج من المندفع وغير
المندفع وينضغط الى قبول حجم اصغر واما خلفه فيكون بالعكس فيكون بعضه ينجذب
معه وبعضه بعضا فلا ينجذب فيتخلخل ما بينهما الى حجم اكبر والجواب عما تمسكوا
به ثانيا ان نقول التخلخل والتكاثف على وجهين احدهما ان يتخلل اجزاء الجسم
المخصوص اجزاء هوائية فاذا خرجت الاجزاء الهوائية ودخلت اجزاء ذلك

بجسم في تلك الاحيان وحينئذ قد يكون تكاثف والآخر ان يتصف المادة بمقدار صغير
بعد ان كانت موصوفة بمقدار عظيم ويقابله التخلخل وسنوضح البرهان على امكان
ذلك في باب الحركة وحينئذ يندفع الاشكال والجواب عما تمسكوا به ثالثا انا نقول
لو كان الغذا انما ينفذ في الخلا الكائن في الجسم في حال دخوله وحال خروجه على حال واحد
لكان لم يكن كذلك لبطل ما قالوه بل الحق ان الغذا ينفذ بين الاجزاء المتماسة في
الاعضاء بان ينفذ جزءا غير جزء آخر ويسكن فيما بينهما والجواب عما تمسكوا به
رابعا ان من الجائز ان يكون الجسم يقتضي ان يلقاه جسم آخر لا مطلقا حتى
لا يلزم لا تناهي الاجسام بل بشرط ان يوجد جسم آخر خارجا عنه فبهذا [illegible] التقدير
يندفع الاشكال والذي تمسكوا به خامسا فهو مشكل وسيظهر الحق فيه والجواب
عما تمسكوا به سادسا ان نقول لو كانت العلة فيما ذكروه خلو القارورة لما وجب
صعود الماء اليها لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا في العالم من فراغ بعض
القارورة او محلي عن جسم من شأن الماء الصعود فلولا امتناع الخلا والا لما صعد الماء
فهذا بان يستدل به على القول بالملا اولى ثم التحقيق في الجواب ما بيناه ان
المادة الواحدة قد تتصف بمقدار عظيم بعد ما كانت موصوفة بمقدار صغير وكما ان
الكيفيات مثل الحرارة والبرودة قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية ثم ان المص الشديد
يخرج بعض الهواء من القارورة فيصير المص المخرج لبعض ما فيها من الهواء سببا لان يجذب
الباقي وينبسط ويعظم بحيث يصير شاغلا الكلية المكان لا سيما وحركة المص مع جذبه
للسخونة التي هي احد اسباب التخلخل وعظم المقدار وعلى هذا لا يلزم وقوع الخلاء
لما كان العظم امرا قسريا كانت المادة شديدة التهيؤ لان تعود الى مقدارها
الاول فاذا القسر زال تكاثف وعاد الى ما كان له من المقدار الاول
فتصاعد الماء لضرورة الخلاء والدليل على جواز التخلخل والتكاثف بالمعنى المذكور
انا اذا اخذنا قارورة ضيقة الرأس ونفخنا فيها ووضعنا الاصبع مع قطع النفخ
سريعا على فمها لئلا يخرج ما نفخنا فيها ثم كببناها على الماء وفتحنا فمها صعد الى الهواء
حصلت من الهواء فقاقيع ازيد مما كان ينفقع متى كببناها على الماء قارورة غير
منفوخ فيها فهذا الهواء الذي ادخلناه اما ان يكون قد دخل فيما كان خاليا
قبل ذلك واما ان لا يكون كذلك والاول يقتضي ان لا يخرج الهواء من القارورة
في الماء وان لا ينفقع فلما خرج علمنا ان القارورة كانت مملوة وانا لما
ادخلنا الهواء الجديد فيه تكاثف الهواء الذي كان فيه قسرا حتى حصل للداخل
بالقسر مكان فلما زال القاسر خرج الهواء الجديد وعاد الهواء الاول الى مقداره
الطبيعي فهو يدل على ما قلناه والجواب عما تمسكوا به سابعا انه يدخل الهواء
في مسام الزق وقد جربنا ذلك فانا ظرفنا درقة وخيطناها وطلينا موضع
جنبتيها

المحاطة بالشمع ثم رهنا رفع احد الجانبين عن الآخر فصعب ذلك ثم ارتفع
التسير منه ثم خليناه فلم يرجع الى مجاورة الجانب الآخر ووضعنا ايدينا عليه و
فاحسسنا بالهواء في دخول الورقة بمانع دونه ينتقل من جانب الى جانب وهذا بان
يدل على القول بالملا اولى لولا الملا لما وجب ان يدخل الهواء من المسام الضيقة
مع انه ليس من شأن طبيعته ذلك والجواب عما تمسكوا به ثامنا ان المسلة
اذا دخلت خرج بعض الهواء من مسام الزق ومنافذه الغير المحسوسة او
يرتفع اطراف الزق ارتفاعا يسيرا بقدر ما يدخل من رأس المسلة و
ليس يمكن ان يقال ان المحيط الزق لا يمكن ان يتبدل شكله لما امتدا ويقال
الهواء انقبض ودخل في مكان المسلة والجواب عما تمسكوا به تاسعا من الرماد
فهو كذب صرف اذ لو كان كذلك لكان الاناء خاليا لا رماد فيه والجواب
عما تمسكوا به عاشرا من امر الدن والشراب فيجوز ان يكون المقدار الذي يزوج
لا يظهر تفاوته في الحس حتى يجوز ان يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار
وهو اقبض اصغر ويجوز ان يصغر بتكاثف طبيعي او قسري على ما ذكرناه فهذا هو
الجواب عن شبه القائلين بالخلا ولنذكر الآن في عدم وقوع الخلا

الفصل العشرون

في ان الخلا لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة للاجسام ولا دافعة لها قال محمد بن
زكريا الرازي رحمه الله ان للخلا قوة جاذبة للاجسام ولذلك تحتبس الماء
في الاواني التي تسمى سراقات الماء وتجذب في الاواني التي تسمى زراقات
الماء ومنهم من اثبت للخلا قوة دافعة للاجسام الى فوق فان الجسم اذا تخلخل
بكثرة خلاء بداخله حتى صار اخف واسرع حركة الى فوق والذي يدل على بطلان
الاول وجهان احدهما ان اجزاء الخلا متشابهة كما بينا فلو كان لبعضها
قوة جاذبة لكان لجميع الاجزاء كذلك فما كان يجب ان يكون الانجذاب
الى جهة اولى منه الى اخرى ٢ لو كان حابس الماء في السراقة
هو الخلا الذي اشتغلت به لم يترك الماء المنفوش في الهواء الشاغل للخلاء الهواء
الخالي ينزل وان كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلا فلم نعلق الماء المكب
عليه القارورة لا يغلب الخلا بل يجذب واعانة الثقيل المتمم عليه اولى
من اسالة الثقيل المباين وايضا فلم اذا فتح رأس الانية نزل الماء بل كان يجب
ان يحتبس الخلا الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يدع الاناء الذي فيه
ينزل فان قالوا ثقل الماء يغلب جذب الخلا ابطلنا ذلك بما اذا كان
الاناء اخف من الماء الذي فيه والذي يدل على بطلان القول الثاني وجهان
الاول الخلا الذي يحرك الاجسام اما ان يكون هو الخلا المبثوث داخل الجسم
او الخارج عنه المحيط به فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون الخلا المبثوث

دخل الجسم المحرك له محركا مع ذلك لاجزائه واما ان لا يكون فان كان محركا لاجزاء الجسم فهذا محال لان كل واحد من تلك الاجزاء ليس فيه قوة فلا حينئذ لا يكون حركة شيء من الاجزاء بسبب الخلا بل الكل واحد من تلك الاجزاء تحرك آخر ومجموع تلك الحركات اذا حركت مجموع الاجزاء كان ذلك سببا لحركة كل ذلك الجسم فيكون حركة كل الجسم لا لاجل الخلا لكن لسبب آخر وقد فرض لا كذلك هذا خلف وان كان الخلا غير محرك لشيء من اجزاء الجسم يستحيل ان يكون محركا للكلية لان تحريك ما يتركب عن الاجزاء لا بد وان يكون بواسطة تحريك الاجزاء واما ان كان المحرك هو الخلا المحيط فمعلوم ان الخلا المحيط بالجسم لا يصعد الى فوق فاذن ليس كل جسم ينفعل عن الخلا بل جسم يقتضي طبيعته ان يتخلل الخلا بين اجزائه فيكون معنى ذلك ان بعض الاجسام يقتضي طباعه ان يتباعد بعض اجزائه عن بعض وذلك محال لوجوه اربعة اما اولا فلان هو بعينه الاجزاء المتشابهة بعضها عن بعض محال واما ثانيا فلان يحدد والمباعدة في ذلك المذهب الى حد يتعين محال واما ثالثا فلان المذهب الى جهات مختلفة بعضها يمنة وبعضها يسرة وبعضها قدام وبعضها خلف مع اتحاد الطبيعة محال واما رابعا فلانه اما ان يكون هناك حد وسعة او لا يكون ومحال ان يكون مع تشابه الاجزاء واذا لم يكن كان الكل يابا فيجب ان يكون هناك حد وسعة وذلك محال لان الخلا المتخلخل لاجزاء الجسم ان كان هو الذي يوجب حركته الى فوق وموجب الشيء ملازم له فيكون منفعلا معه فيكون الخلا مصاحبا الى المكان الى فوق هذا خلف واما ان لا يكون كذلك بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلا بعد خلا فلا يكون ملاقاة الجسم للخلا الواحد الا في آن واحد وفي الان لا يحرك شيء شيئا وبعد الان لا يكون ملاقيا له فبطل قولهم ان الخلا يعطي الجسم قوة من شانها ان يبقى ويكون المحرك هو تلك القوة ويكون كل خلا يوثر اثرا جديدا ولا يزال يتم ذلك الاثر يشتد والحركة تسرع وذلك ايضا باطل لان الخلا حيث يتخلل بعض اجزائه بعد الانتقاء اولى من بعض

الفصل الحادي والعشرون

في تحقيق ماهية المكان وقد ابطلنا المذاهب الباطلة في المكان فحري بنا ان نحقق القول فيه فنقول المكان كما ذكرنا له خواص اربعة احدها ان يكون الجسم فيه و ان لا يتسع معه و انه يفارق بالحركة و انهم لما تاملوا اعرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الاعلى بل سطح الجسم الاسفل هو المكان وايضا فهم يجعلون كلهم الماء في الهواء مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه عن النزول فحصل من ذلك ان المكان هو السطح المماس ثم من الناس من زعم ان المكان هو السطح كيف ما كان ويقولون كما ان سطح الجرة مكان للماء وكذلك سطح الماء مكان للجرة لانه سطح مماس لجملة بسيط متصل به واحتجوا عليه بان الفلك الاعلى وضعية لا مكانية ثم الذي يدل على فساد قولهم اتفاق الجمهور على ان الجسم ليس له الا مكان واحد ولو جعلنا السطح الذي يماسه من المحاط

مكانا له لزم ان يكون للجسم الواحد مكانان فان قيل يعني بقولهم الجسم الواحد لا يكون له مكانان ان بسيط الجسم الواحد لا يلاقي الا بسيطا واحدا في آن واحد واما ان بسيطا آخر لا يلاقي شيئا حال ملاقاته بسيطا آخر منه لشيء آخر فذلك غير ممتنع فاذا اعتبرنا هذا المعنى بالمكان وجاز في الوجود ان يلاقي بعض الاجسام بسيطيه بسيطي جسمين وجعلنا كل بسيط يلازمه مكانا له كان له مكانان فاذن للجسم مكانان من جهة واحدة وجاز ان يكون له مكانان من جهتي كونه محيطا ومحاطا فنقول هذا البحث لفظي لا عقلي بل في امر لفظي فانا لا نشك انه يلاقي بسيطه بسيط المحيط انما اختلفنا في ان بسيط المحاط به هل يسمى مكانا فالشيخ منع في هذه التسمية بناء على اتفاق الكل على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد فقد بان هذا على انهم لا يسمون سطح الجسم المحاط به مكانا واذ قد ظهر فساد هذا القسم فبقي ان يكون المكان هو سطح الجسم الحاوي لان الصفات الاربع موجودة فيه فالجسم يحصل فيه ولا يسع لغيره معه ويفارق بالحركة ويقبل المتنقلات فهذا هو المذهب الحق في المكان

الفصل الثاني والعشرون

في احكام المكان ان المكان قد يكون سطحا واحدا وقد يتفق ان يكون عدة سطوح يلتئم منها مكان واحد كما للماء في النهر فانه مكانه مركب من سطحين احدهما سطح الارض التي تحته والآخر سطح الهواء الذي فوقه وقد يتفق ان يكون لبعض هذه السطوح متحركا وبعضها ساكنا كما اذا كانت الحجارة موضوعة على الارض والماء يجري عليه وقد يتفق ان يكون المحيط متحركا والمحاط به ساكنا كالحجر في الارض والفلك وقد يكون المحيط والمحاط به متحركين متخالفي الجهة كما في كثير من السماويات فهذا جملة ما نقوله في المكان والكلام في الجهات فناسب لما نحن فيه فلنتكلم فيه

الفصل الثالث والعشرون

في تعقب ما يقال ان جهات الاجسام ست لما بينت امتناع ذهاب الابعاد الى غير النهاية وجب ان يكون لكل بعد مستقيم نهايتان واقل ما بينهما جهتان الى كل نهاية جهة والمشهور ان للخط جهتين وللسطح اربعا وللجسم ستا وقولهم في الخط صحيح وفي سائر ذلك نظر اما السطح فان كان مربعا واعتبرت نهاياته التي هي خطوط دون النقط فكانت اربعا وان اعتبر جميع انواع التناهي حتى النقط صارت ثمانية وان كانت مسدسا او مثمنا او غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة والدايرة فلا جهة لها بالفعل واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح وسبب اشتهار هذه المقدمة امران راي عامي وراي خاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنسان عليهما واعتبارهم

البدن وظهر وبطن ورأس وقدم فالجهة الفوقية التي منها تبتدأ الحركة يسمونها
اليمين واليسار ما يقابلها والفوق في الانسان ما يلي رأسه والاسفل ما يلي
رجله وفي الحيوان الفوق ما يلي ظهورها والاسفل ما يلي بطونها والقدام ما اليه حركاتها
بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلف ما يقابله ولما لم يكن عند علم جهة غير
هذه جعلوا في الانسان طوله من رأسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وعمقه
من قدامه الى خلفه ولما لم يكن الاسماء الا لهذه وقعت الاوهام على هذا المبلغ
واما الرأي الحق فهو ان الاجسام يمكن ان يوجد فيها ابعاد غير متناهية متقاطعة
على زوايا قوائم ولا يجوز غيرها ولكل خط من الخطوط المتقاطعة طرفان فيكون
الاطراف ستة فيكون الجهات ستا ولكن انما يكون هذه المقاطعات ثلاثة
لا غير اذا فرض ابعاد واحد وحصل ذلك اصلا في غير ان يكون بالطبع حينئذ يفرض
عليه الخطان الآخران بالقوائم ولو فرض بدل ذلك الابعاد ابعاد اخر ليس موازيا له مما مر
لوقعت ثلثة خطوط اخر متقاطعة على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات
غير تلك العدد واعلم ان الجهات غير مخالفة بالماهية حتى يكون في كل جسم جهة هي
بعينها اليمين واخرى هي اليسار وانما يتميز ذلك في الحيوان بسبب ان الجانب الاقوى
لما خالف مقابله فبسبب ذلك صار اليمين يخالف اليسار وكذلك القول في
سائر الجهات الا الفوق والسفل فان اختلافهما قد يكون بالوضع وقد يكون
بالطبع اما الاول فلأن ما يقابله هو الفوق ثم ان الارض عند ما يكون حاصلة في حيزها
الطبيعي امتنع ان يقال ان لها جهة هي الارض فمن هذا الوجه يحتمل ان يقال انه
لا جهة لها الا الفوق ان عني بالجهة ما يلي المحيط لان نهاية الارض سطح محدب
يلي السماء اما اذا كانت الجهة لا يقتضي النسبة الى سطح بل الى كل طرف لبعد مفروض
في الجسم فيكون حينئذ للبعد المفروض فيه جهة عند مركزه ونهايته الذي هو مركز الكل وجهة
اخرى عند سطحه لكنه لا يكون جهة العلو كجهة السفل لان جهة العلو سطح موجود
بالفعل وجهة السفل نقطة موجودة بالقوة لكنه يحتمل ايضا ان يقال جهة الفوق
للارض محيط طرف البعد المتصل بالمركز والسطح وهو نقطة وعلى هذا لا يكون الجهات
بالفعل بل يكون كل واحد منهما بالقوة لكنا بينا ان احد اسباب انقسام
المتصل المسامتات والمحاذيات فاذا حصل الافق للارض بالفعل لوجود قايم
عليها حصل ذلك البعد بالفعل وحصلت النقطتان اللتان هما الجهتان
بالفعل فان قيل لو لم يكن للارض علو الا السماء وجب ان يكون لها علو
لكن العلو علو بالقياس الى السفل فيكون لها سفل لكن السفل لا يتعين
الا بتعين البعد والبعد لا يتعين لوجود السماء بل لاجل قايم يحصل الارض
افقا فيلزم ان يتعين العلو لوجود السماء وان لا يتعين فهذا خلف فنقول

العلو

العلو يراد به ما يقابل السفل ويراد به ما يلي السماء جهة السماء كما ان الخفيف يراد به
ما يقابل الثقيل ويراد به ما يريد الوصول الى سطح الفلك واحد العلوين معقول
بالقياس الى السفل وكذلك احد الخفيفين معقول بالقياس الى الثقيل واما المعنى
الثاني فمعقول بنفسه لا يحتاج تعقله الى اعتبار وجود ما يقابله فللارض بالقياس
الى السماء وحدها جهة ولها بالقياس الى غاية البعد التي هي مركزها علو ايضا وقد تغاير
المعنيان اندفع الخلف واعلم ان العلو والسفل بالطبع يوجدان للنبات
والحيوان فان للنبات جهة اغصان وجهة اصول واحدهما بالطبع فوق
والآخر اسفل بالطبع لكن يعرض ان يصير العلو سفل والسفل اعلى ويكون
الفوق مع ذلك حافظا للطبيعة الفوقية وكذلك السفل واما القدام والخلف
فهما حاصلان للنبات حالتي الحركة والسكون واما غير الحيوان فانما
يعرض لها تانك الجهتان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة تكون قداما
والتي عنها الحركة تكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك
الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع واعلم ان غير الحيوان تارة يكون
قدامها وفوقها واحدا وذلك عند ما يتحرك الى فوق وتارة يختلفان وذلك
اذا كانت حركتها لا الى الوسط ولا عنه بل معترضة بينهما

الفصل الرابع والعشرون في كيفية تحدد الجهات الجهة يقصد بالمتحرك ويتناولها الاشارة
فلا بد ان يكون امرا موجودا فان قيل اليس ان المتغير من السواد الى البياض
يقصد البياض وهو غير موجود فنقول المتغير يقصد تحصيل ما اليه التغير
والمتنقل لا يقصد تحصيل نفس الجهة بل الوصول اليها فثبت ان الجهة امر وجودي
وظاهر انها ليست من الامور المجردة عن الوضع والاشارة والا لما كانت
الحركة والاشارة اليها فنقول يجب ان لا يكون الجهة منقسمة في امتداد مأخذ
الاشارة والا لكنا اذا فرضنا وصول المتحرك الى بعض المفاصل المعترضة
فيه ولم يقف فلا يخلو اما ان يقال انه يتحرك الى الجهة او عن الجهة فان
كان يتحرك الى الجهة فالجهة وراء ذلك المقصد وان تحرك عن الجهة فالجهة
ذلك المقصد وما بعد ذلك فليس من الجهة فاذن الجهة حد غير منقسم ولما ثبت لنا
ان الابعاد متناهية وجب ان يكون لكل امتداد مستقيم محصل طرفان فنقول
هذه الابعاد المتحددة لا بد لها من محدد ولا بد وان يكون جسما فلا يخلو اما ان
يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فلا يخلو اما ان يكون مستديرا او غير مستدير
وباطل ان لا يكون مستديرا لان محدد الجهات لا بد وان يكون بسيطا على ما
سنعرف والبسيط شكله الكرة على ما سنعرف فاذن ان لم يكن مستديرا لم
يكن على شكله الطبيعي وكل ما لا يكون على شكله الطبيعي امكن ان يعود الى شكله

الطبيعي عند زوال القاسر وذلك انما يكون بتغير الشكل والمقدار الذي لا يخلو
عن حركة كمية مكانية فيكون تحدد الجهات قابلا للحركة المكانية ولكل حركة مكانية من
جهة الى جهة فاذن الجهات متحددة قبل وجود الجسم وهذا خلف فاذن ذلك
الجسم يجب ان يكون مستديرا وذلك المستدير اما ان تحدد بمركزه او محيطه
فان كان تحدد بمركزه تحدد غاية القرب منه ولم تحدد غاية البعد عنه فتعين
ان يكون تحدده بمحيطه فلا يخلو اما ان تحدد بجسم واحد او بجسمين يفترضان عليه اما
على سطحه الداخل او الخارج او ما بجسمين لا يفترضان عليه والاول باطل لانه جسم
بسيط فالنقط المفترضة فيه متشابهة فلا تحدد بها المختلفة بالنوع ولانه كان
يجب ان تحدد الجهات المختلفة بالنوع بحسب عدد النقط المفترضة فيه فاذن
الجهات انما تحدد بسبب الجسم المستدير بسبب انه تحدد احدى الجهتين
وهو غاية القرب عنه بالمحيط والاخرى مركزه الذي هو غاية البعد عنه وذلك
هو العلو فاما ان كان المحدد اكثر من واحد فان كانت متفقة في النوع امتنع ان يكون
تحدد المفروضة فيها المتشابهة بالنوع علة لجهات المختلفات بالنوع وان كانت
اكثر من واحد فان كانت اكثر من اثنين لزم ان يكون عدد الجهات على
حسب عدد تلك الاجسام وان كانت اثنين فلا يخلو اما ان يكون
اختلاف الجهتين لاختلاف تينك الطبيعتين من غير اعتبار وضع خاص
لهما او مع اعتبار وضع خاص لهما والاول باطل لان احد الجهتين اذا
تعينت تعينت الاخرى وامتنع زوالها ولو لم يعتبر في مخالفتهما الا تينك
الطبيعتين دون الوضعين وجب ان يكون الجهتان متضادتين كيف كان
وضع احدهما من الاخر وبعده منه وكانت الجهة تنتقل بانتقال احد الجسمين
وليس الامر كذلك بل اذا تعينت احدى الجهتين تعينت الاخرى ولم تنتقل اليه
فبقي ان يكون في جملة الشرط وضع محدود فان لم يكن الواحد منهما محيطا بالاخر
بل فرض على جانب منه فلا يخلو اما ان يكون طالبا لذلك الجانب بعينه
او طالبا لاي جانب يكون بعده من الاخر ذلك البعد والاول يوجب ان
يكون ذلك الجانب متميزا في نفسه عن سائر الجوانب اذ لو كان غير متميز
عن غيره بسبب ذلك الجسم لكان حيث يحصل ذلك الجسم وجب ان يكون
حال ذلك بحيث لمحال البحث الاول واما الثاني فيوجب ان يكون ذلك
البعد المتساوي من كل الجوانب متحددا لا محالة بالمحيط لما قد ثبت انه لا يتحدد
بالخلاء وقد فرض ذلك الجسم غير محيط فظهر ان اختصاصه بذلك الوضع ليس
لذاته وانه جائز المفارقة فاذن ذلك الوضع متميز قبل حصول ذلك الجسم
فيه وذلك الجسم سببا لتحدده فظهر انه لا يمكن ان تحدد الجهات الا على سبيل
فلا يكون الا

المحيط

الجسم او المحاط وثبت ان المحيط كاف لتحديد الطرفين لانه يحصل غاية القرب
منه وغاية البعد عنه واما المحاط فان تحدد به غاية القرب منه لكن لا تحدد غاية البعد
عنه **الفن الثاني في الكيف والكلام** فيه مشتمل على مقدمة واربعة اقسام
اما المقدمة فمشتملة على فصلين **الفصل الاول** في رسمه المشهور انه هيئة
قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة
ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونها قارة يميزها عن ان يفعل وان ينفعل والزمان
وكون تصورها لا يوجب تصور غيرها يميزها عن المضاف والاين والمتى
والملك وكونها غير مقتضية قسمة يميزها عن الكم وكونها غير مقتضية
نسبة في اجزاء حاملها يميزها عن الوضع فهذا ما قيل وفيه سبعة ابحاث
البحث الاول ان المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وهذان
الشيئان اما ان يكونا ثابتين او متغايرين او احدهما ثابتا والاخر
متغيرا فان كانا ثابتين كانت مؤثرية المؤثر في المتأثر ايضا ثابتة لان
المؤثرية من لوازم الماهية المؤثرة ولازم الثابت ثابت واذا كانت تلك
المؤثرية ثابتة غير متغيرة فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عن تلك المؤثرية
الثابتة اللهم الا ان يقال المؤثر ان كان متغيرا كانت مؤثريته زائدة
على الذات وان كان ثابتا لم يكن للمؤثرية حكما زائدا على الذات واذا كانت
المؤثرية الثابتة امرا غير ثبوتي فحينئذ لا يحتاج الى الاحتراز عنها في الرسم ولكن
ذلك تحكم فانه ليس بان يكون مؤثرية المؤثر المتغير زائدة على ذاته اولى من
ان يكون مؤثرية المؤثر الثابت زائدة على ذاته **البحث الثاني** ان
قولنا لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن مقولتي
ان يفعل وان ينفعل لان تصورهما يوجب تصور شيء خارج عنهما وعن حاملهما و
واذا كان هذا القيد في الاحتراز لم يكن الى ذكر القار حاجة فان قالوا احترزنا
به عن الزمان فنقول قولكم لا يقتضي قسمة في اجزاء حاملها كاف في ذلك لان
الزمان يقتضي قسمة حامله وهو الحركة **البحث الثالث** ان الصوت من مقولة
الكيف وهو هيئة غير قارة اما انه من مقولة الكيف فلانه ليس من الجوهر ولا من
الكم ايضا لان الكم اما متصل واما منفصل والمتصل ان كان غير قار فهو الزمان
وان كان قارا فهو ليس بصوت وليس ايضا من المضاف والاين والمتى والملك
وان ينفعل وان يفعل لانه ليس هو الحركة على ما هو متفق عليه بين اهل التحصيل
وتقريرنا بالبراهين على ما سيأتي ذكرها ولا مقولة سوى هذه المعدودة فاذن
الصوت ليس داخلا في شيء منها فلا بد وان يكون من الكيف واما انه ليس بقار الوجود
فلان المعني من قار الوجود ما يكون الاجزاء المفترضة فيه يوجد في آن واحد ومعلوم

ان الصوت ليس كذلك وهذا يتبين بنفسه ولان الصوت معلول تموج الهواء
والتموج حركة فالصوت معلول الحركة والحركة غير قارة ومعلول غير القار يجب ان لا يكون
قارا فثبت ان الصوت غير قار مع انه من الكيف فثبت انه لا يجوز اشتراط
القار في حد الكيف **البحث الرابع** ان الوحدة عرض قار وهو لا يوجب
تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء
حاملها وكذلك النقطة فان قلتم المعقول من النقطة انها نهاية الخط وذلك
لا يعقل الا عند تعقل الخط والوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام وهو لا يعقل
الا عند تعقل الانقسام فاذن تصورها يوجب تصور غيرها فلا جرم لم يندرج
تحت الرسم المذكور فنقول ان كنتم تعتبرون في الكيف انه لا يلزم من تصورها
تصور غيرها مطلقا فلعل اكثر انواع الكيف ليس كذلك لانا لا يمكننا ان نتصور
الانحناء والاستقامة الا في مقدار وان كنتم لا تشترطون فيه ذلك بل المعتبر
ان لا يلزم من تصوره تصور شيء خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله
او تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة
لا يلزم من تصورها الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها وكذلك القول
في النقطة فقد توجه الاشكال **البحث الخامس** ان الادراك والعلم والقدرة
والشهوة والغضب وجميع الاخلاق لا يمكن تعقلها الا ويكون تعقلها موجبا
لتصور متعلقاتها اعني المدركات والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه
فان قيل انه وان لزم من تصور هذه الاشياء تصور متعلقاتها لكن تصورها سابق
على تصور متعلقاتها فانا نتعقل حقيقة العلم اولا ثم بعد ذلك نعلم انه لا بد له
من متعلق واما النسب والاضافات فلا بد وان نتعقل المنسوب والمنسوب
اليه اولا حتى يصير تعقلها سببا لتعقل تلك الامور النسبية فالحاصل ان الكيفية
يتقدم تعقلها على تعقل ما هي منتسبة اليه والاضافات تعقلها متاخر عن
تعقل موضوعاتها فظهر الفرق فنقول هذا الفرق وان كان صحيحا في الحقيقة
الا ان العبارة التي ذكرتموها لا تفيد ذلك المعنى لان حاصله راجع الى ان الكيف
هو الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره اللهم الا ان يقال هكذا ما لا يوجب
تصوره تصور غيره ويكون اعراب الاول نصبا واعراب الثاني رفعا وحينئذ
لا يكون بهذه القراءة ملائمة لتمام الرسم **البحث السادس** هب انا حملنا قولكم
ما لا يوجب تصوره تصور غيره على انه ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره ومع
هذا كيف يطرد ذلك الرسم في الاشكال نحو التثليث والتربيع ومن خواص
الاعداد كالجذرية والكعبية فان التربيع عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحدود
الاربعة بالسطح ومعلوم انه ما لم يتقدم العلم بالحدود الاربعة المحيطة بالسطح

لا يحصل العلم

لا يحصل العلم بتلك الهيئة فاذن العلم بتلك الهيئة لا يحصل الا بعد العلم بامور اربع
انكم جعلتم تلك الهيئة من الكيف وكذا القول في خواص الاعداد **البحث السابع**
ان هذا الرسم مشتمل على عدة الفاظ منها الهيئة وهي مقولة بالاشتراك على جملة
امور فيقال هيئة الوجود ويقال هيئة الاستقلال ويقال هيئة الجوهرية والعرضية
ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر ومعلوم ان استعمال
تلك اللفظة في هذه المواضع لا يمكن ان يكون الا بالاشتراك الصرف ومثل
هذه الالفاظ يجتنب عنه في الرسوم ومنها القار وقد بينا انه لا يمكن
اعتبار ذلك ومنها قولنا لا توجب تصورها تصور شيء خارج عنها
وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها ولا فرق بين هذا وبين
ان يقال الكيف هو الذي لا يكون كما ولا وضعا ولا سائر الاعراض النسبية و
ومعلوم انه لو صرح بذلك لم يكن تعريفا يعتد به فانه لو صح ان يقال الكيف
ما ليس بكم ولا وضع ولا متى لصح مثل ذلك في سائر الاقسام بل ذلك اولى
لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة موضوعاتها التي هي الكيفيات وسنذكر في
الجواب عن هذا الشك [illegible] هذه المباحث لا يرد شيء منها على هذا الرسم ونقول
الاقرب ان يقال الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا
يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فقولنا عرض تمييزه عن الجوهر وقولنا
الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره لتمييزه عن الامور النسبية فان تصوراتها موقوفة
على تصور امور اخر واما الكيفيات فانه وان لزم من تصوراتها تصور غيرها لكن
لا على ان تصوراتها معلولة لتصورات غيرها بل على ان تصوراتها علة لتصورات
غيرها وستعلم الفرق بين الامرين في باب العلة والمعلول ويدخل فيه الصوت فان
تصوره لا يتوقف على تصور غيره وقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة تمييزه
عن الكم فانه يقتضي القسمة وتمييزه عن الوحدة والنقطة فانهما يقتضيان اللاقسمة
وقولنا اقتضاء اوليا احتراز عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته
يمنع من الانقسام ولكن ذلك الاقتضاء ليس اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم
واعلم ان الاجناس العالية لا يمكن ان يذكر لها حدا ورسما تاما كما علمت
بل الممكن ذكره رسم ناقص ثم المذكور في ذلك الرسم الناقص تارة امور سلبية
وتارة امور ثبوتية لكن يجب ان يكون تلك القيود اعرف من الموصوف ثم
من المعلوم ان طبايع الاجناس العالية امور خفية فاذا قيل الكيف ما لا يكون
جوهرا ولا [illegible] كما ولا اينا ولا متى كان المذكور سلب امور ليست هي
اعرف مما حاولنا تعريفه فلا جرم لم يكن تعريفا صحيحا اما اذا اعتبرنا العرضية وهي عبارة
عن حلول في المحل غير المتقوم واعتبرنا ان لا يتوقف تصوره على تصور الغير واعتبرنا ان لا يكون

علة للانقسام واللاانقسام كانت هذه السلوب سلوبا جلية ظاهرة
ومتى كان كذلك كان ما حاولناه من ذكر الرسم باقيا حاصلا فهذا
ما عندي في هذا الرسم

الفصل الثاني

في تقسيم الكيف الى انواعه الاربعة اتفقوا على ان الكيفية جنس تحته انواع اربعة
الاول الكيفيات المحسوسة فان كانت ثابتة راسخة سميت انفعاليات
وان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل سميت انفعالات الثاني
الكيفيات المختصة بذوات الانفس فان كانت ثابتة راسخة سميت
ملكة وان كانت سريعة الزوال كغضب الحليم سميت حالات
الثالث الاستعداد الشديد اما نحو الانفعال ويسمى لاقوة
وههنا طبيعيا واما نحو الانفعال ويسمى قوة الرابع الكيفيات المختصة
بالكميات كالتربيع والتثليث والاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
وذكروا في بيان انحصار جنس الكيفية في هذه الانواع الاربعة طرقا اربعة
الاول وهو اجودها ان يقال الكيفية اما ان يكون مختصة بالكمية او لا يكون
فالاول مثل الاستدارة والتربيع والتثليث والزوجية والفردية والذي
لا يكون فاما ان يكون محسوسا او لا يكون فالمحسوس هو المسمى بالانفعالات
والانفعاليات وان لم يكن محسوسا فاما ان يكون استعدادا نحو الكمال
او يكون نفس الكمال فالاول هو المسمى بالقوة واللاقوة والثاني هو المسمى
بالحال والملكة فان قيل فخواص الادوية مما اندرجت تحت هذه الاقسام
فنقول انها صورة مقومة لنوعيات تلك المركبات والصور جواهر
لا اعراض واعلم انا لما قلنا الكيفية التي لا يكون مختصة بالكمية ولا يكون محسوسا
اما ان يكون استعدادا واما ان يكون كمالا وادعينا ان الكمال هو الحال
والملكة وفسرنا الحال والملكة بالكيفية النفسانية فكانا ادعينا ان الكيفية
التي لا يكون مختصة بالكمية ولا يكون محسوسة اذا لم يكن حقيقتها كونها استعدادا
لا جرم فهي تعين الكيفية النفسانية وهذه دعوى لا دليل عليها اذ من الجائز وجود
كيفية نفسانية ولا يكون مختصة بالكميات ولا يكون محسوسة ولا يكون
مختصة بذوات الانفس ولا يكون ماهيتها نفس الاستعداد واذا كان
ذلك محتملا فالجزم بانها لما لا يكون كمالا لا بد ان يكون كيفية نفسانية دعوى
لا دليل عليها الثاني قال الشيخ الكيفية اما ان يكون بحيث يصدر عنها
افعال على نحو التشبيه او لا على نحو التشبيه فالاول مثل الحار يجعل غيره
حارا او السواد يفرق شبحه في العين وهو ما الا كالثقل فان فعله في جسمه
التحريك فليس في ذلك فعلا اقول هذا التصريح باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات

المحسوسة

المحسوسة ثم انه شرع في بيان الكيفيات المحسوسة ونص على ان الثقل والخفة من هذا
الباب وانهما ليسا من كتاب الكم ولا من مقولة اخرى ولا يمكن ادخالهما في سائر الانواع
الثلثة من هذه المقولة فتعين ادخالهما في هذا النوع وهذا كما تراه مناقضة
ولنرجع الى حيث فارقناه واما الذي لا يكون كذلك فاما ان يكون متعلقا
بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يكون للاجسام من حيث
هي طبيعية او من حيث هي نفسانية فالذي يتعلق بنفسه يسمى كيفيات
انفعاليات وانفعالات والذي يتعلق بالكم نحو الاشكال وغيرها والذي للا
جسام من حيث هي طبيعية فهي القوة الفعلية والانفعالية والذي يختص بذوات الانفس
فهي الحال والملكة الثالث الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون
والذي لا يكون فاما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق والذي لا يتعلق فاما ان يكون
هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل او لا يكون فالاول هو الحال والملكة
والثاني الكيفيات المختصة بالكميات والثالث القوة واللاقوة والرابع
الانفعاليات والانفعالات الرابع اما ان يكون عن طرايق النسبة وهي
الانفعاليات والانفعالات واما ان لا يكون كذلك وحينئذ اما ان لا يتعلق
بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها
وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وعلى هذا التقسيم
يضيع الكيفيات المختصة بالاعداد وهذه الطرق الثلاث مذكورة في الشفا وهي
ضعيفة والله الموفق

القسم الاول في الكيفيات المحسوسة

وهي المسماة بالانفعاليات وفيه ثلثة ابواب

الباب الاول

في امور كلية لهذا القسم وفيه اربعة فصول

الفصل الاول

فيما لاجله سمي هذا النوع بالانفعاليات والانفعالات واعلم
ان الكيفيات المحسوسة ان كانت ثابتة سميت انفعاليات وان كانت
غير ثابتة سميت انفعالات والفرق بينهما في امر عرضي مفارق وانما سميت
الثابتة بالانفعاليات لعلتين احدهما انفعال الحواس عنها ثم نحن بين امرين
اما ان يعتبر في ذلك ان يكون الاحساس به احساسا اوليا او لا يعتبر
ذلك فان اعتبرناه لزمنا امران احدهما ان الشيخ نص في فصل الالقاء
من الكون والفساد ومن طبيعيات الشفا ان الثقل والخفة مما لا يحس بهما احساسا
اوليا فوجب اخراجهما من هذا القسم لكنه في كتاب المقولات من منطق الشفا
نص على انهما من هذا القسم الثاني انه يلزم خروج الالوان عن هذا القسم لانها لا يحس
الا بواسطة الضوء والضوء هو المحسوس اولا وبالذات ويمكن الجواب
عنه بان الضوء شرط كون اللون موجودا بالفعل لا شرط كونه محسوسا
بعد وجوده ولما لم يكن اللون تابعا للضوء في كونه محسوسا لم يخرج عما قلناه

وان كان في وجوده تابعا له هذا اذا اعتبرنا في هذا القسم ان يكون محسوسا
اولا فاما ان لم يعتبر ذلك دخلت المحسوسات الثابتة فيه وذلك كالاشكال
والحركات والسكونات وغيرها الثابتة ان حدوثها تابع لانفعالات
مواد ما مثل الصفرة التابعة لسوء المزاج الحار المستحكم في الكبد او ان
لم يكن حدوثها لاجل الانفعالات ولكن من شان تلك الكيفية ان يوجد
عند الانفعالات فان الحرارة النارية وان لم يكن حصولها في النار
بالانفعال ولكن من شان الحرارة من حيث هي حرارة ان يحدث ايضا بالانفعال
في مادة حلاوة العسل وان لم تحصل في العسل على سبيل انفعال في العسل
ولكنها انما حدثت على سبيل الانفعال في امور تكونت عسلا فما انفعلت
انفعالا صارت لاجل ذلك حلاوة واما الكيفيات الغير المستقرة فهي وان كانت
انفعالية لاجل العلتين المذكورتين ولكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها
منعت اسم جنسها واقتصرت في تسميتها على اسم الانفعالات **الفصل الثاني**
في خاصية هذا النوع قيل خاصية الكيفية التي نعم بها ان يفعل في مواد ما اشياء
يشاركها في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا او البارد يجعل غيره باردا والاسود يورث
شبهه في العين وهذه الخاصية غير عامة لوجهين احدهما ان الثقل والخفة
من هذا النوع وهما لا يفعلان مثل نفسهما وثانيهما فلان الشيخ يقول
في فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان انه لم سميت الرطوبة
واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين زعم انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل
غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا ما كان الكيفيتان لا يفيدان
مثل نفسهما **الفصل الثالث** في الرد على من زعم ان الكيفيات للاجسام
نفس اشكالها زعم بعض القدماء ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في انفسها
بل هي انفعالات تعرض للحواس فقط فقيل لهم لولا اختصاص الملون بكيفية
مخصصة لا يوجد في غيره والا لكان انفعال الحس من الملون اولى من انفعاله
من الشفاف فاجابوا بان قالوا ثبت عندنا ان الاجسام مركبة من اجزاء
لا تتجزى بالفعل وان كانت متجزية بالفرض وهي مختلفة الاشكال ثم ان اختلاف
اشكالها واختلاف وضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس
المختلفة فالذي يفرق البصر هو البياض والذي يجمعه هو السواد وكذلك
الطعوم فان الذي يقطع تقطيعا الى عدد كثير يكون من اجزاء صغار شديدة
النفوذ هو الحريف والملاقي لذلك التقطيع هو الحلاوة وكذلك القول في
الروايح والحرارة والبرودة وغيرهما وبالجملة فاختلاف الاحساسات
لاختلاف الحواس المنفعلة لا لاختلاف الكيفيات الفاعلة فاحتجوا على ذلك

بان الانسان

بان الانسان الواحد يحس جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب وقوفين
منه كطوق الحمامة فانها ترى مرة شقرا ومرة ارجوانية ومرة على لون الذهب
بحسب اختلاف المقامات ولو كان اللون شيئا حقيقيا لما كان الا كذلك
وايضا فالسكر في فم الصفراوي يكون مرا فدل ذلك على اختلاف الاحساس
المنفعلات ونحن نقول اما مذهب اصحاب الاشكال فمبسوطه في علم
الكون والفساد واما الذي يميز اللون عن الشكل فوجوه ثلثة الاول ان
الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فالشكل غير اللون فان قيل
لسنا نقول المحسوس هو الشكل بل المحسوس هو الهيئة الحاصلة في المحسوس
على ما صرح الشيخ به في مواضع كثيرة ثم المؤثر في تلك الهيئة اختلاف اشكال
الاجرام وفي الجائز ان يكون الشكل المخصوص يفيد لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس
اثرا آخر فنقول الآثار اما ان تكون اشكالا او غير اشكال فان كانت اشكالا وكل شكل
ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف وان لم تكن اشكالا فقد
ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال واذا جاز ذلك فاي مانع
يمنع من اثباتها في الجسم الخارجي ولكن لقائل ان يقول ما ذكرتموه لا يدل
على وجود الكيفية في الخارج بل غايته الدلالة على بطلان استبعاد ان
يكون للكيفية وجود وذلك لا يفيد الجزم بوجودها ولكن يجب ان تعلم
ان هذا السؤال انما يتوجه على من يسلم ان الاحساس عبارة عن انطباع صور
المبصرات في العين واما نحن فقد ابطلنا هذا المذهب فلا يتوجه ذلك
السؤال علينا وكفى بالمذهب فسادا ان يؤدي الى الشك في هذه
الكيفيات المحسوسة الوجه الثاني في اثبات الكيفيات ان الالوان والطعوم
والروايح فيها مضادة والاشكال ليس فيها مضادة والوجه الثالث
الاحساس بالشكل يتوقف على وجود اللون فلو كان اللون نفس الشكل
لتوقف الاحساس بالشيء على الاحساس به فاما طوق الحمامة فليس
المرئي منها شيئا واحدا بل هنالك اطراف الريش ذوات جهات ولكل
جهة لها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى القايم الناظر وقولهم
اختلاف الاحساسات لاختلاف المنفعلات فذلك مسلم لكن لا يلزم منه
ان الاحساس عبارة عن انفعال البصر عن المحسوس واما اذا ابطلنا
ذلك فقد اندفع ما قالوه **الفصل الرابع** في الرد على من زعم ان الكيفيات
نفس الامزجة قالوا ان المزاج اذا كان بحد ما كان لونا ما وطعما معينين
وان كان بحال آخر وبحد آخر كان لونا وطعما آخر وليس اللون والطعم
وساير الاحوال التي تجري مجراها شيئا واحدا والمزاج شيئا آخر بل كلاهما

منها فرائحه بحص بفعل في القوة اللامسة شيئا وفي القوة الباصرة شيئا
آخر وفيه ايضا خطا لان لكل واحد من الامزجة على التفاوت التي بينها
لا يخرج عن الحدود المعترضة فيما بين الغايات ويكون ملموسا لا محالة لو ان
كان مخالفا للامس في القوة والضعف ولا يكون ملموسا ان كان مساويا
له وبالجملة فحدود الامزجة ملموسة والالوان غير ملموسة وايضا فهذه الكيفيات
يوجد فيها غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغايات فهذه اذن
اشيا غير الامزجة

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة

وهي اثنا عشر كيفية الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة
واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد يدخلون
في هذا الباب اربعة اخرى وهي الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر
حد كل واحد منها واحكامها في احد عشر فصلا

الفصل الاول في حد الحرارة والبرودة

ذكر في الشفا ان الحرارة هي التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات
والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في حدود
الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض
ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا
من باب الوضع بتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف واعلم ان التخلخل قد يعنى
به رقة القوام وهو من باب الكيف وقد يعنى به انتفاش الاجزاء بحيث
يخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل لذلك هو
اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها ثم حيث
ان الحرارة شانها التلطيف والترقيق فهي مفيدة للتخلخل الذي من باب الكيف
ومن حيث انها تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات فهي مفيدة
للتكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية
الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها واعلم ان قولنا تجمع المتشاكلات
معناه انه يجمع ما ليس بمجتمع والبسيط مجتمع الاجزاء فاذن هذا الجمع والتفريق
غير معتبر بالقياس اليه بل الى جسم فيه مختلفات مجتمعة وهذا هو المركب
فهذا هو تخصيص قيود هذا الرسم فان قيل انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك
لانها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه واما انها تفرق
المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق
والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر بل تجمع بين المختلفات
ايضا كما يعقد صفرة البيض وبياضها تلازما ثم ان سلمنا ان النار تجمع
المتشاكلات وتفرق المختلفات لكن ذلك ليس فعلا اوليا لها فلا يجوز تعريفها به

بيان

بيان ان ذلك ليس فعلا اوليا ان فعلها الاولى تسييل الرطوبات المنجمدة
بالبرد وتحليلها ثم تصعيدها وتبخيرها فان كانت المختلفات المجتمعات
مختلفة في قبول التحليل والتبخير كان بعضها اسرع وبعضها ابطأ فاذا
بادر الاسرع دون الابطأ والمطيع دون العاصي عرض من ذلك تفرقها
واذا كانت متشاكلة الطبايع كانت متشابهة في الاستعداد للحركة
فكذلك لا يتفرق واذا ثبت ان الفعل الاول للحرارة هو تسييل الرطوبات
كان تعريفها بذلك اولى مما ذكروه الجواب قولكم الحرارة تفرق المائية
كذلك بل اذا احالت جزءا منه هواء فرق بينه وبين الماء الذي ليس من طبعه ثم يلزمه منه
ان يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية فيصعد مع الهواء ويكون مجموع ذلك بخارا
واما انها ترمد الحطب فلان الاجزاء الارضية التي فيها متماسكة بالرطوبات
المائية التي فيها فاذا فرقت بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الاجزاء
اليابسة واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها بالحيل التي
يستعملها اصحاب الاكسير وخصوصا اذا اعينت بما يزيدها اشتعالا
كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين
بسايطه شديد جدا فكلما ارتفع شيء منه الى التصعيد جذبه المايل الى الانحدار
فيعرض من ذلك حركة دوران وغليان ولولا هذا العايق لكان النار تفرقه ويعرض
امتناع التفرق لهذا العايق دليلا على ان النار لا [illegible] ذلك واما عقد البيض
فليس ذلك جمعا له بل هو احالة في قوامه ثم ان النار يفرقه عن قريب بواسطة
التقطير واما قولهم الجمع والتفريق ليسا فعلين اوليين للنار فهو حق
لانا بينا ان الجمع والتفريق معتبران بالقياس الى المركب والفعل الاول
للحرارة التحريك الى فوق بواسطة ما يفيده من الميل المصعد لكن لما كانت
اجزاء المركب مختلفة الاستعداد لقبول التصعيد فان الماء اقبل لذلك
من الارض فاذا حركت الحرارة تلك الاجزاء الى فوق بادر الاقبل منها
للتصعيد قبل مبادرة الابطأ فتحرك دون العاصي فيحصل منه تفريق تلك
المختلفات واجتماع المتشاكلات لان الاشيا المتشاكلة الطبايع تكون
متشاكلة الاثار فالذي يكون سريع القبول يتحرك باسره والعاصي لا يتحرك
شيء منه فيعرض لذلك اجتماعها ثم قد يتفق ان يكون ما لا يقبل التصعيد
مخالطا لما يقبله مخالطة شديدة فيقبل ان يتحرك الحار منهما بتصعيد
اللطيف فيتبع المصعد الكثيف المغلوب باللطيف من القوة فعلمنا
ان الفعل الاول للحرارة التصعيد الى فوق فلهذه العلة ذكر هذه الخاصية
في تعريفها فقال انها قوة محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة ثم

ثم قال فيعرض ان يجمع بين المتجانسات ويفرق المختلفات اى صدور هذا
لجمع والتفريق عن الحرارة ليس صدورا اوليا بل ذلك تابع للخاصية الاولى وهى
التحريك الى فوق على الوجه الذى بيناه فظهر ان الرسم الذى ذكره فى الحدود
اولى من المذكور فى الشفا واعلم ان قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لان المفهوم
من الكيفية الفعلية الكيفية التى تؤثر فى امر ما والمفهوم من المحرك انه الذى
يؤثر فى امر ما هو الحركة وللعقيد للشئ جزء من المقيد لشئ هو الحركة فيكون الدال
على مقيد الحركة دالا على المقيد المطلق بالتضمن فقوله كيفية فعلية محركة نازل
منزلة قولك جسمانى حيوانى فى كونه مكررا فالاولى حذفه قال فقيل لا شك
ان التعريف المذكور ليس بحد فانه غير مركب من المقومات وايضا ليس برسم
لان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى ماهية الملزوم وما ذكره
ليس كذلك فانه ليس من فهم الحركة الى فوق والجمع بين المتماثلات والتفريق
بين المختلفات فهم ان المؤثر فى ذلك هو الحرارة بل نحن مالم نشاهد منها
هذه الاثار لم نعرف لزوم هذه الاثار لها فاذا كنا لا نعرف ثبوت هذه الاثار لها
الا بعد معرفتها ومعرفة استنادها اليها استحال ان يكون هذه الاثار معرفة لها والا لزم
الدور فنقول ليس الغرض من رسوم هذه الكيفيات افادة ماهياتها فان الحس
افادتها الكمال ذلك بل الغرض هو ذكر خواصها واثارها بحيث يميزها عن غيرها
و ذلك حاصل بذكر هذه اللوازم **الفصل الثانى** فى اثبات الحرارة والبرودة من القدماء
من جعل البرودة عدما للحرارة وهو باطل لان الجمود والسيلان والتكثيف و
التخلخل انفعالات ثبوتية متقابلة ولا يمكن استناد الواحد منها الى الجسمية المشتركة
ولا الى امر عدمى لامتناع استناد الامر الوجودى الى الامر العدمى فلا بد
من كيفيتين ثبوتيتين ليكونا مصدرين للانفعالات المتقابلة فلو قيل المؤثر
فى التكثيف هو الجسمية المشتركة بشرط عدم الحرارة فليس هذا
باولى من ان يقال المؤثر فى التسييل الجسمية بشرط عدم البرودة
الفصل الثالث فى تحديد ما يقال له انه حار وبارد الحار قد يقال
على ما يحس بحرارته وسخونته كالنار وقد يقال على ما لا يكون كذلك بل يكون
ظهور تلك الكيفية منه موقوفا على ملاقاته لبدن الحيوان وذلك مثل الاغذية
والادوية التى يقال لها انها حارة وكذلك البارد ثم لمعرفة الحرارة والبرودة
علامات على هذا الوجه يحكم بها لايقاع احدهما التجربة والاخر القياس وذلك من وجوه
اربعة فانهم تارة يستدلون باللون وهو اضعف الطرق وتارة بالطعم وتارة
بالرائحة وتارة بسرعة الانفعال وغيره وذلك لان المتخلخل اسرع انفعالا من
الملاقى من المتكاثف وذلك لضعف جرمية المتخلخل وقوة جرمية المتكاثف واذا كان
كذلك فالاجسام اذا تساوت فى القوام وتفاوتت فى قبول الحرارة من فاعل واحد
ثم تفاوت

فالذى

فالذى هو اقبل يجب ان يكون فى طبعه احر لانه لما كانت نسبة الفاعل
اليهما واحدة وقبول الجسم للاثرين واحدا فلولا اختصاص الاشد قبولا لذلك بما
يعارض الخارجى والا لم يكن الاثر الحاصل فيه اقوى من الحاصل فى صاحبه واما اذا تفاوت
المنفعلات فى القوام فالاقوى قواما ان انفعل اسرع دل على ان فيه ما يقتضى تلك
الكيفية واما الاضعف فلا يدل سرعة انفعاله على شئ لاحتمال ان يكون ذلك
لضعف قوامه ومما يستدل به حال الاشتعال والجمود وهو ايضا على ما قلناه فان الجسمين
المتماثلين فى القوام اذا عرضا على فاعلين متساويين فى القوة فالاسرع جمودا ابرد
والاسرع اشتعالا احر واما اذا اختلفا فى القوام فان كان المتكاثف اشد
اشتعالا حكم بانه احر وان كان المتخلخل اسرع اشتعالا او جمودا فليس يمكن الحكم
فيه فانه ربما كان بسبب رقة القوام وتمام تقرير هذا البحث ذكرناه فى شرحنا
للقانون **الفصل الرابع** فى ماهية الحرارة الغريزية ربما يظن انها مخالفة بالنوع
للحرارة الغريبة لانه قال فى القانون ان الحار الغريزى اذا حاول ان يبطل الاعتدال
فان الحار الغريزى اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة
الغريزية فانها الة للطبيعة يدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع ضرر
البارد الوارد بالمضادة وليست هذه الخاصية للبرودة فانها انما تقاوم
وتنازع الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية
هى التى تحمى الرطوبات الغريزية عن ان تستولى عليها الحرارة الغريبة
فالحرارة الغريزية الة للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال
حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وحكى فى حيوان الشفاء عن المعلم الاول
انه قال الحرارة الغريزية التى بها يقبل علاقة النفس ليس من جنس الحار
الاسطقسى النارى بل من جنس الحار الذى يفيض عن الاجرام السماوية
فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه
وفرق بين الحار السماوى وبين الحار الاسطقسى واعتبر ذلك بتاثير
حر الشمس فى اعين العشى دون حر النار فتلك الحرارة يتبعها الحياة
التى لا تتبع الحرارة النارية وبسببها صار الروح جسما مناسبة
من المنى والاعصاب نسبة العقل من القوى النفسانية فان العقل
افضل المجردات والروح افضل الاجسام والذى عندى فى ذلك
ان النار اذا خالطت سائر العناصر وكانت تلك النارية
يفيد لتلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ فى الكثرة الى حيث
يفسد قوامها ويحرقها ولم يكن فى القلة بحيث يعجز عن الطبخ الموجب
للاعتدال فذلك هو الحرارة الغريزية افادت من الطبخ والنضج ما بعير

عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة
الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين تلك الغريزية والغريبة
ليس في الماهية بل في كونها جزءا من ذلك المركب والغريبة ليست جزءا
من ذلك حتى لو توهمنا الحرارة الغريبة جزءا من المركب والغريزية خارجة
عنها منه لكانت الغريزية عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة
تفعل فعل الغريزية واما ان يقال ان الحرارة الغريزية تخالف بالماهية
للغريبة فذلك مما لا سبيل اليه

الفصل الخامس في الرطوبة واليبوسة

قال الشيخ ان الجمهور يظنون ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان يلتصق
بما يلامسه كالماء ويعتقدون ان الرطوبة حقيقتها هذا وهو
باطل لان الجسم كلما كان ارق كان اقل التصاقا بما يلامسه وكلما كان
اغلظ كان اشد واكثر ملازمة فان الماء اللطيف اذا غمس فيه الاصبع
كان ما يلزم الاصبع منه اقل مما يلزم الماء الغليظ او الدهن او العسل
فلو كان الالتصاق بالغير لاجل الرطوبة لكان كلما هو اشد رطوبة كان
اشد التصاقا وليس كذلك فثبت ان الالتصاق لازم للكثافة والغلظ
وربما بطل هذا الاعتبار بل ان الرطوبة واليبوسة سهولة التشكل بشكل
غيره مع سهولة تركه واليابس عسر قبوله للاشكال الغريبة وعسر تركه
لها فان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل
بشكل الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي الكيفية التي بها
يعسر قبول الاشكال الغريبة وبها يعسر تركه هذا ما قاله في الشفا
وهو اولى مما قاله في الحدود من ان الرطوبة كيفية انفعالية يقبل
بها الجسم التشكل الغريب بسهولة ولا يحفظ ذلك بل يرجع الى شكل نفسه
واليبوسة كيفية انفعالية عسرة القبول للتشكيل فان في هذه العبارة
خللا من وجهين الاول انه جعل الرطوبة غير قابلة للتشكيل بل
الجسم يقبل التشكيل بسبب الرطوبة الا ان يقال اراد به ان
الجسم يكون سهل القبول للتشكيل بسبب تلك الكيفية وذلك هو
الذي صرح به في كتاب الشفا الثاني انه قال كيفية انفعالية قابلة للتشكيلات
للتشكيلات يدل على الانفعال دلالة التضمن فيجب حذفه فاذا حذفنا
هذا القيد وحملنا قوله قابلة للتشكيلات على انها هي التي لاجلها يقبل
الجسم التشكيلات صار هكذا الرطوبة هي الكيفية التي لاجلها يقبل الجسم
التشكيلات وهذا هو المذكور في الشفا فهذا ما يتعلق بالرسم ثم لقائل
ان يقول انا اذا فرضنا الرطب بحيث شانه ان يسهل التصاقه بغيره

ويسهل

ويسهل انفصاله عنه والدليل عليه اتفاق الجمهور على ان الرطب من
حيث هو رطب اذا اختلط باليابس افاده الاستمساك عن التشتت
وذلك لا يكون الا اذا التصق بما يلاقيه فان الهواء لو اختلط بالتراب
اليابس لم يفده الاستمساك بل يفيده زيادة تشتت فعلمنا ان الالتصاق
بالملامس شرط او لو فسرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها يعسر
قبول الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق وكان يجب
ان يكون النار صلبة لكونها يابسة وهذا باطل فان النار اقبل
العناصر للاشكال الغريبة بسهولة فكان يجب ان يكون النار
ارطب العناصر وذلك مما لا يقوله عاقل وقال بعضهم انا اذا
اوقدنا في تنور نارا شهرا او شهرين فان الهواء الذي في داخل
التنور ينقلب اكثره نارا فكان ينبغي ان نظفر في ذلك الهواء
بممانعة لان النار يابسة واليابس ممانع ولكنا اذا ادخلنا فيه
جسما لم نجد فيه ممانعة فعلمنا ان ما صار الهواء عند استحالته نارا
الطف واقبل للخرق فدل على بطلان ما قالوه واما قول الشيخ لو كانت
الرطوبة لاجل الالتصاق لكان الاكثر التصاقا اكثر رطوبة فجوابه
ان الكثرة الالتصاق ان عنيت به سهولة الالتصاق فلا نسلم ان
الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا بالغير ولكن العسل ليس
اسهل التصاقا بغيره من الماء بل الماء اسهل وذلك محسوس وانفصال العسل
اعسر انفصالا وكل ما كان كذلك فانه يكون اعسر انفصالا فلا يلزم على هذا
التقدير ان يكون العسل ارطب من الماء وان عنيت بكثرة الالتصاق
دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمنا
ان يكون الادوم التصاقا ارطب وكيف نقول ذلك والادوم
التصاقا لا بد وان يكون اعسر التصاقا وذلك ضد ما جعلناه تفسيرا
للرطوبة وهو سهولة الالتصاق فالحاصل ان المعنى الذي ذكره
انما يلزم لو فسرنا الرطوبة بدوام الالتصاق فاما اذا فسرناها بسهولة
الالتصاق فلا يلزم ما قالوه فان قيل اذا كان الالتصاق معتبرا في حقيقة
الرطوبة بان اعتبار كان لزم ان يكون الادوم التصاقا ارطب
فنقول انا لا نذهب الى ان الرطوبة نفس الالتصاق وكيف والالتصاق
عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل الرطوبة هي الكيفية التي
باعتبارها يستعد الجسم للالتصاق بالغير وتلك الكيفية يلزمها لا محالة سهولة
الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال وهذا كما انهم لا يقولون ان الرطوبة

هي الشكل نفسه حتى يكون الابيت شكلا وهو اليابس ارطف بل يعتبرون الرطوبة سهولة قبول الشكل فكذا ههنا فاذن ما يكون عسر الانفصال يكون عسر الاتصال ونحن اذا اوصلناه سهل الاتصال رطبا لكونه لا يكون فنا المحل عسر الانفصال رطبا فظهر ضعف ما قالوه فثبت ان الرطوبة هي الكيفية التي يستعد الجسم باعتبارها لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه واما اليابس فيعلم الاقرب في حقيقته ان يقال انا نرى من الاجسام ما يتفرق اجزاؤه ويتفرق بسهولة ثم هي على قسمين منها ما يكون مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها مفردا وكل واحد منها يكون صلبا ولا يكون سهل الانفصال لكن البعض منها متصل بالبعض بمجامات سهلة الانفكاك ومنها ما يكون كل الجسم في طبيعته تلك المجامات في سهولة الانفكاك فالاول هو الهش والثاني هو اليابس فاليبوسة هي الكيفية التي يكون الجسم بها عسر التفرق وعسر الاجتماع فظهر الفرق بين اليبس والهش وبان الصلابة وهذا الكلام وجدته في مباحث ثابت بن قرة

الفصل السادس في اثبات الرطوبة واليبوسة

اعلم انا اذا قلنا الرطوبة ما لاجله يسهل قبول الجسم للاشكال فذلك كلام مجازي لان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا من باب الاضافة بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول التشكلات الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طبعه مانع يمنعه عن ذلك مع امكانه وعلى هذا التقدير يشبه ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الرطوبة صارت مفسرة بعدم المانع ويكون اليابس باليبس ان لا يرى مانع ولا معاوق وباليبوسة ان يرى مانع والرطوبة وحدها لا يدل على وجود الجسم واليبوسة وحدها يدل على ذلك ومما يحقق ذلك ان الرطوبة اما ان يكون هي قابلية الاشكال او علة قابليتها فان كان الاول لم يكن امرا وجوديا لان قابلية الشيء للشيء لو كانت زائدة على الذات لكانت قابلية تلك الذات لتلك القابلية زائدة عليها ويلزم التسلسل وان كانت الرطوبة علة لتلك القابلية فذلك محال لان الجسم لذاته قابل لكل الاشكال ولذلك كان الفقود حاصلا لليابس ولما كان قابلية الجسم للاشكال حكما ثبت له لذاته استحال ان يستدعي علة زائدة فثبت ان الرطوبة

هذا

هذا التفسير لا يمكن ان يكون امرا وجوديا واقول لو كانت الرطوبة على تفسيرهم كيفية وجودية فلا شبهة انها غير محسوسة لان الهواء لا محالة رطب بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكان يجب اذا كان الهواء عند الاخر فيه ولا برد وكان ساكنا لا ريح فيه ان يكون الانسان يدرك رطوبته ولو كان كذلك لكان الهواء دايما محسوسا لكان الجمهور لا يشكون في وجوده ولا يظنون بهذا الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرفا ولما لم يكن كذلك عرفنا ان الرطوبة على تفسيرهم غير محسوسة فاما اذا عنينا بها الكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق فالاظهر انها امر وجودي وانها من المحسوسات وان كان للبحث فيه مجال والشيخ قال في فصل الاسطقسات انها غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها من المحسوسات ولعله اراد بالرطوبة الغير المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالرطوبة المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة الالتصاق وهي البلة

الفصل السابع فيما لاجله يقال للحرارة والبرودة انهما كيفيتان فاعلتان وللرطوبة واليبوسة انهما كيفيتان منفعلتان

لقائل ان يقول كما ان التاثير والتاثر حاصل بين الحار والبارد فكذلك حاصل بين الرطب واليابس فلماذا خصصوا احدى الطبيعتين بالفعل والاخرى بالانفعال فنقول الوجوه فيه ثلاثة الاول ان الاضداد لا يجب ان يكون كلها متفاعلة لان ثقل الثقيل لا يغير خفة الخفيف مع بقاء طبيعة الخفيف بل تغير خفة الخفيف تابع لتغير طبيعته فكذلك ههنا الرطب اذا خالط اليابس يخالط الرطب فينتشف فاما ان يجعله يابسا فلم يثبت ذلك بالبرهان واما في الحرارة والبرودة فيستقيم البرهان في علم الكون على ان الحار ينقلب باردا من غير ان يخالطه البارد وكذلك البارد يصير حارا من غير مخالطة الحار فاذن حصل ان تفاعل الحار والبارد قد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس لم يثبت بالبرهان ولا شك ان البرد يفيد التكثيف والحر واليبس يفيد الترقيق والرطوبة فاذن الحرارة والبرودة كل واحد منهما فاعله في الاخر وهما فاعلتان للرطوبة واليبوسة واما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما فعل في الاخر ولا لهما ايضا تاثير في الحرارة والبرودة فلا جرم جعلوا الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعلتين الثاني سلمنا ان بين الرطوبة واليبوسة تفاعلا كما بين الحرارة والبرودة لكنا اذا عرفنا الحرارة فلا تعرفها بفعلها في ضدها لانا لا نعقل فعله في ضده الا بعد تعقل ضده وانما نعقل ضده بفعله فيه على هذا الوضع فيتوقف حينئذ كل واحد منهما

على الآخر بل المعرف للحرارة لوازم فعلية وهي الصعود الى فوق والجمع بين المتشاكلات
والتفريق بين المختلفات وكذلك البرودة انما يعرف بافعال اخر واما
الرطوبة واليبوسة فانما يمكننا تعريفهما بسهولة قبول الاشكال وعدم
ذلك وهذه لوازم انفعالية فلما عرفنا الحرارة والبرودة باللوازم الفعلية
والرطوبة واليبوسة باللوازم الانفعالية لا جرم جعلنا احدى
الطبيعتين فاعلة والاخرى منفعلة والثالث ان الكيفية لا تكون
منفعلة لان المنفعل هو الموضوع المستقل بنفسه والكيفية لا تكون كذلك
بل الكيفية قد تكون علة لصيرورة الموضوع مستعدا للانفعال وقد تكون علة
لصيرورته مستعدا نحو الفعل والرطوبة واليبوسة من قبيل الاول فلا جرم
سميناهما بالانفعالية والحرارة والبرودة من القبيل الثاني فلا جرم سميناهما
بالفعلية **الرابع** اذا اضفنا الحرارة والبرودة الى الرطوبة واليبوسة
لا ينفعلان فيهما الا بالعرض مثل الحق(?) المنسوب الى الرطوبة وذلك اما
بسبب ان الرطوبة يمنع الحار … شكل مضاد لطبيعته فحينئذ يبطل
طبيعته واما لان الرطب الكثير لا ينفعل عن الحار ولا يستحيل الى
المادة الصالحة لحفظ الحرارة فلا يتولد حار بعد حار فاذا انقضى
الاول لم يعقبه الثاني كما يعرض عند كثرة دهن السراج **الخامس** ان اللمس
يتأثر عن الحار والبارد ولا يتأثر عن الرطب واليابس وهذا دليل على
انهما غير محسوسين **الفصل الثامن** في اللطافة والكثافة قال في الطبيعيات
اللطيف يقع على معنيين احدهما رقة القوام والثاني قبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وللغلاظ معنيان مقابلان لهما ويشبه ان يكون
التخلخل يتشبه باللطيف بالمعنى الاول الا ان التخلخل يستدعي معنى زايدا
على الرقة وان كان لا يغايرها حتى يكون الرقة يدل عليه دلالة
الملزوم والتخلخل يدل عليه دلالة التضمن فانه يفيد الرقة مع الزيادة
في الكم حتى لو لم يوجد ذلك كان الاول بمعنى اسم اللطافة والرقة ويقال
التخلخل ويراد به تباعد الاجزاء بعضها عن بعض على فرض تشغلها ما هو
الطف منها وبهذا المعنى غير مستعمل بينهم قال لكن اللطيف والتخلخل
غير نافع بالمعنى الاول في الفعل والانفعال الا بالعرض وهما جاريان
مجرى الثقل والخفة ويكادان يلازمانهما حتى ان كل ما هو اثقل كان اغلظ
واشد تكاثفا ويقال في المعقولات وقد يقال تخلخل الانتفاش كالصوف
المنفوش ويقال … اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل
من غير انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما اكبر فالاول من الوضع والثاني من

الكيف

من الكيف والثالث كم ذو اضافة واضافة في كم وللكثافة معان ثلثة تقابلها
لها وقد يطلق ان الثاني والثالث انهما واحد وذلك للفعل فان النار اشد
تخلخلا من الهواء بمعنى زيادة الحجم وليس اقبل منه للتشكيل والتقطيع اذ الهواء رطب
جدا والنار يابسة والهواء اذا استحال نارا ازداد حجمه وقلت رقته هذا
ما قالوه في هذين الموضعين وتبين منه ثلثة ابحاث الاول انه حكم في الفصل
الاول ان اللطيف والتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا
بالعرض فالمعنى الاول هو الرقة التي فسرها في المقولات بسهولة قبول التقطيع
والتشكيل وذلك هو الذي فسر الرطوبة به وكانه اخرج الرطوبة من
الكيفيات النافعة في الفعل والانفعال حتى ان الرطوبة لم يعد الفصل من
الطبيعيات اثبات ذلك وهو عجيب **الثاني** انه حكم بكون الثقل والخفة
لازمين للكثافة واللطافة بهذا المعنى حتى ان كل ما كان اخف كان الطف
بمعنى رقة القوام وقبول التقطيع والتشكيل وهذا هو الرطب عنده فيلزم ان
يكون النار ارطب الاجسام لانها اخفها **الثالث** انه حكم في الفصل الاول
ان الرقة يدل على التخلخل دلالة الملزوم على اللازم والتخلخل يدل على اللطيف
دلالة التضمن وهذا يناقض ما ذكره في المقولات من ان الرقة قد يوجد دون
الزيادة في الحجم مثل النار اذا صارت هواء فانه يثبت رقته وينقص مقداره
وتخلخله فالجمع بين ما قاله في الموضعين مشكل ولعل الاقرب الى الحق ان يقال سهولة
قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
فهي الرطوبة والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال ولا شك ان اللطافة
غير نافعة في الفعل والانفعال من حيث لا تمنع من الالتصاق بالغير فاما الرطوبة
بالمعنى الاول الذي ذكرناه فهي نافعة لانها يفيد الاجتماع من التشتت
الفصل التاسع في اللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف اما اللزوجة
فكيفية مزاجية لا بسيطة وذلك لان اللزج هو الذي يسهل تشكيله
باي شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس
شديد الالتحام والامتزاج واذعانه من الرطب واستمساكه من اليابس
فانك اذا اخذت ترابا وماء وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حتى تشتد
امتزاجهما حدث لك جسم لزج والهش ما يخالفه وهو الذي يصعب تشكيله
ويسهل تفريقه وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف المزاج
واما البلة والجفاف فاعلم ان ههنا رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو
الذي صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة والمبتل هو الجسم الذي لا يقتضي
صورته النوعية كيفية الرطوبة ولكن قارنه جسم بهذه الصفة ثم المبتل قد يقال لما النقع(?)

الجسم الرطب **الفصل العاشر** في الثقل والخفة واحكامهما وفيه ثلثة عشر مسئلة
المسئلة الاولى في حقيقة الميل قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية يكون الجسم
بها مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما اقول هذا تصريح بان الميل علة المدافعة لا
نفس المدافعة وسنتكلم عليه واما الان فلنبين ان هذه المدافعة مغايرة للحركة والقوة
الحركة اما مغايرته للحركة فلان الزق المنفوخ اذا حبس تحت الماء قسرا احس
القاسر منه بالميل الصاعد مع ان الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة
وايضا فالثقيل اذا سكنه المسكن في الجو كان ساكنا والميل الهابط فيه
محسوس فالكلام الاول يفرق بين الميل الصاعد وبين الحركة والكلام الثاني
يفرق بين الميل الهابط وبين الحركة واما الفرق بينه وبين الطبيعة فمن ثلاثة اوجه
اما اولا فلان المدافعة قد تكون نفسانية كما اذا اعتمد انسان على انسان
بحيث لا يتحرك الواحد منهما فقد وجد الميل هناك دون الطبيعة واما ثانيا
فلان الجسم في حيزه الطبيعي يكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة واما ثالثا
فلان المدافعة قابلة للاشد والانقص والطبيعة غير قابلة لذلك **المسئلة الثانية**
في ان الميل هل هو نفس المدافعة او هو علتها لمن اثبت امرا وراء هذه المدافعة
ان يحتج بمنقول الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان حتى وقفت في الوسط
لا شك ان لكل واحد منهما فعلا معوقا بالفعل الاخر وليس ذلك نفس المدافعة فانها
غير موجودة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب الاخر لانه ان لم يفعل في المجذوب
فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لان يفعل فيه غيره فعلا فاذن قد فعل كل واحد
منهما فعلا في المجذوب ثم لا شك ان الذي فعله كل واحد منهما لو خلي عن المعاوق
لاقتضى انجذاب الحلقة الى جانبه فثبت وجود شيء لو خلي عن المعاوق لاقتضى الدفع
الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك اما الى العلو واما الى السفل والذي
فعله المتجاذبان ليس كذلك فثبت ان لهذه المدافعة علة غير الطبيعة وغير القوة النفسانية
المسئلة الثالثة في تعريف الخفة والثقل قال في الحدود الثقل قوة طبيعية يتحرك بها
الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع
اقول ههنا بحثان **الاول** ان المركز نقطة والجسم يستحيل حصوله بالكلية في
النقطة الواحدة لاستحالة حصول المنقسم الذاهب في الجهات في غير المنقسم الغير
الذاهب في الجهات ومتى امتنع حصول الجسم في النقطة امتنع ان يكون طالبا للحصول
فيها والجواب نعني بقولنا الثقيل يطلب المركز انه طالب لان ينطبق مركز ثقله
على مركز العالم لا ان يحصل هو بكليته فيه فالجسم الثقيل اذا تحرك الى مركز العالم
حتى صار ملاقيا بسطحه مركز العالم او عني بنقطة الثقل النقطة التي تتعادل ما
على جوانبها **الثاني** قوله قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع فقوله

بالطبع

بالطبع كالمكرر لان قوله طبيعية يغني عن ذلك والجواب قوله بالطبع صفة للوسط فان
من الوسط ما هو بالطبع وسط وهو مركز الجسم الاول الفاعل للجهات ومنه ما لا يكون
كذلك وهو مركز الكرات الخارجة المراكز فان كل واحد منها وسط يكون حركته
عليه ولكن ذلك الوسط لا يكون وسطا بالطبع بل بالنسبة الى ذلك الجسم المخصوص
والثقيل طالب لا لاي وسط كان بل للوسط الذي هو بالطبع وسط وهو مركز
العالم فتبين انه غير مكرر واعلم ان الثقل قد يعني به الطبيعة التي هي مبدا الميل
المحسوس وقد يعني به نفس الميل فقوله قوة طبيعية يتناول قوة تنسب الى الطبيعة
فهي يكون مغايرة لها لا محالة فاذن هذا الرسم لا يتناول الا الميل سواء قلنا الميل
هو نفس هذه المدافعة او علتها **المسئلة الرابعة** في اقسام الميل الميل قد يكون
انبعاثه عن طباع الجسم وقد يكون عن تاثير غيره فيه والمنبعث عن طباع الجسم
قد يكون ميلا طبيعيا مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا
وقد يكون نفسانيا كما اذا اعتمد الحيوان على شيء ودفعه وقد يكون قسريا مثل
المدافعة الموجودة في الحجر المرمي الى فوق واقسام الميل الطبيعي فانه يتوجه طبيعيا
نحو جهة من الجهات الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل
والخفة وهو الميل الصاعد واما الميل النفساني فقد يكون مستديرا وقد يكون
مستقيما وقد يختلف حاله بحسب اختلاف الحركات **المسئلة الخامسة** في ان الميل
الطبيعي لا يوجد عند ما يكون الاجسام في احيازها الطبيعية هذا هو المنصوص عليه في السماء
والعالم من الشفاء بحجة اقناعية فضلا عن البرهانية والذي يمكننا ان نقول
في تصحيحه كنا قد علمنا ان الميل عبارة عن المدافعة والمدافعة يلزمها الحركة لولا المانع فلو
كان للجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركه عنه لولا المانع وذلك محال
فاذن تلك المدافعة غير موجودة فان قيل لو وضعنا اليد تحت حجر وجدنا فيه مدافعة
ولا شك ان حال الحجر عند كون اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فاذن المدافعة موجودة
في الحجر الموضوع في حيزه الطبيعي فنقول المدافعة انما وجدت لان الحجر خارج عن المركز
ومتى كان كذلك كان طالبا للوصول اليه فكانت المدافعة موجودة فيه بالفعل
فان قيل فالثقيل يمتنع خلوه عن هذه المدافعة على ما ذكرتموه فنقول قد بينا ان
مطلوب الثقيل انطباق مركز ثقله على مركز العالم ثم ذلك الثقيل لا يخلو اما
ان يكون ذا اجزاء بالفعل او لا يكون فان كان ذا اجزاء كان لكل واحد منها
حظ من الثقل لا محالة فيكون كل واحد من اجزائه طالبا للحالة المذكورة فلا يكون
الواحد من الاجزاء واجدا فيكون المدافعة موجودة بالفعل فيما عدا ذلك الجزء و
اما ان كان عديم الاجزاء فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم فذلك الجسم
حينئذ يجب ان لا يوجد فيه المدافعة لانها لو وجدت لكانت اما الى طرف ذلك

الجسم او اجزائه ومحال ان يكون في كليته لان كليته طالبة لتلك الحالة
فيستحيل ان يوجد فيها طلب الخروج عنها وذلك محال ومحال ان يكون
في اجزائه لانا قد فرضناه عديم الجزء اذا لم يكن له جزء فكيف يكون
لجزئه ميل فثبت خلو ذلك الجسم عن الميل **المسئلة السادسة** في ان
الميل الطبيعي والقسري لا يجتمعان قال الشيخ في الفصل الذي
بين فيه ان بين كل حركتين سكونا ولا يصغي الى قول من يقول
ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شي فيه مدافعة
الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي
الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل بعد انه ان يحدث ذلك الميل
اذا زال العائق اقول ان قوله كيف يكون في الشي مدافعة الى جهة وتنحي
عنها عند محاولته بيان امتناع اجتماع الميلين يدل على ان الميل عنده
هو نفس هذه المدافعة لا انه علتها اذ لو كان الميل عبارة عن علة المدافعة لجاز
ان يجتمعا ولكن لا يقتضيان المدافعتين بالاعاقة بين الطبيعة والقوة القاهرة
للحركة القسرية وقول قد جرى للشيخ كلام في موضع اخر من الشفا يوهم انه
يجوز الجمع بين الميلين فانه قال في الفصل الذي تكلم فيه في الحركة القسرية السبب
في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة الى ان يبطلها
مصاكات تتصل عليه من ممانعاته ويخرق به فكلما ضعف بذلك قوي
عليه الميل الطبيعي مشعرا بان الميل الطبيعي والمصاكة يقضي المرمي نحو جهة
ميله الطبيعي فقوله قوي عليه الميل الطبيعي مشعر بان الميل الطبيعي موجود مع
الميل القسري ونقله بني ذلك على ان الميل عبارة عن علة المدافعة
وهي ممكنة الحصول مع الميل الغريب وعلى الجملة فنحن نعلم ان المدافعة الطبيعية
لا توجد مع المدافعة الغريبة وذلك في نفس الاولات فان الحجر القاصد
الى الهواء ليس فيه مدافعة هابطا نحو السفل واذا لم يكن كذلك لما احس الا
المحسوس ونحن فما يحس بين الحسين بضاده ومنافيه وجب انقطاع بعدم
فان قيل ليس عند عدم الميل فهو والحصول وليس بمقابل مدافعة
فان قلنا لا نسلم بعدم المدافعة عدم الميل فتقول الدافعة في تلك الان
موجودة لانه لو كان في ذلك الحين الجسم اندفع به في تلك الان وحجة
من جوز اجتماع الميلين انا نجد حال الحجرين المرميين بيد واحدة في
مسافة واحدة بقوة واحدة مختلفة في السرعة والبطو واختلاف العظم
والصغر وما ذاك الا لان الميل المقاوم في الكبير اكثر وان كان مغلوبا
والجواب ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام فينقسم بانقسامها

فالذي

فالذي في الجزء من الكل وهي قوة معوقة للحركة القسرية فلا جرم كان الاثقل
ابطأ **المسئلة السابعة** في انه هل يجوز اجتماع ميلين الى جهة واحدة
احدهما طبيعي والاخر غريب ان كان الجسم ذو الميل الطبيعي لا يعاوقه
شي مثل حركات الافلاك عند من يقول بها وحركات العناصر لو قدرنا
خلاء العالم كان ذلك محالا لان علة الميل الطبيعي هي الطبيعة واذا
وجدت العلة غير ممنوة بالمانع وجب ان يوجد اقصى الممكن من ذلك
المعلول فحينئذ يكون ذلك الميل الطبيعي بالغا الى نهاية الشدة
فيستحيل ان يحصل معه ميل غريب الى تلك الجهة واما ان كان الجسم
معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي يقاومه الهواء ونقد تلك المقاومة
يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل اخر غريب ويكون
الحركة عند ذلك اسرع مما يوجد عن الميل الطبيعي وحده وذلك كما اذا دفعنا
الحجر الى السفل دفعا شديدا فان حركته ربما كانت اسرع مما اذا تحرك
بطبعه وحده **المسئلة الثامنة** في بقاء الميل عند الوصول الى المطلوب
لما كان المحرك للجسم الى تلك الجهة هو ذلك الميل والمدافعة ومحال ان يكون المحرك
اليها عين المدافع اليها والوصول وجب الحصول عند وجود الوصول لا
لامتناع انفكاك المعلول عن العلة فيلزم ان يكون الميل موجودا عند وصول
المتحرك الى الجهة المطلوبة **المسئلة العاشرة** في انحصار اشتداده وضعفه بين
طرفين اما قبول الميل للاشتداد والضعف فامر لا شك فيه وكل تغير من
شي الى شي لا بد وان يكون بينهما نوع تعاند فان كان التعاند في الغاية
فهما ضدان والا فهما متوسطان ومتى وجد المتوسط فلا بد من وجود
الطرفين **المسئلة الحادية عشر** في سبب اشتداد الميل الطبيعي عند القرب
من المطلوب وضعف الميل القسري عند الوصول الى المطلوب اما
الاول فلان الطبيعة اذا لم تكن ممنوة بالضد اوجدت الميل ولا يزال
يزداد الميل ونعلم انه ليس تاثير الطبيعة حدا كتاثيرها مع الميول
التي تعوقها وتضعفها واما الثاني فلتزايد ضعف الميل القسري
عند الانتهاء الى الغاية ولقائل ان يقول هذا بناء على ان الواحد يقبل
الاشتداد والتنقص وسياتي الكلام فيه **المسئلة الثانية عشر** في سبب
اشتداد الميل القسري في الوسط قيل سببه ان المحرك اذا اثر على المرمي
الكثير تسخن الكثير فلا يزال يسخن بالحك اكثر بالقسر والقوة المستفادة
تضعف الا ان التلطيف المستفاد بالتسخين يكون تداركا او توفيقا على
المعنى الذي يفوت بالضعف ما دام في القوة ثبات فاذا تراد في

الصلب على القوة واسترخت ضعف ايضا الحك وبلغ مبلغا لا يفي
بتداركه تاثير الصلب المسئلة الثالثة عشر في انه ليس بين الخفيف
الثقيل والخفيف انفعال برهانه ان الثقل موجب بالذات حركة
الجسم الى المركز والخفة ايجابها بالذات حركة الجسم عنه وذلك يوجب تباعد
كل واحد منهما عن الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين يستحيل ان
يوجبا التفاعل الذي لا يحصل الا بالمقارنة فهذا جملة ما اوردناه ذكره من
احكام الثقل والخفة الفصل الحادي عشر فيما يظن انه من الكيفيات الملموسة
وليس منها لكن فرغ ذلك في الملاسة والخشونة وليسا من باب الكيف
اختلاف ان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون
بعضها ناتيا وبعضها غائرا وهذا من باب الوضع والملاسة استواء الاجزاء
في الوضع وايضا فانه لا يحس بها الا بواسطة المقادير العارضة لا فرادها
مطلقا الذي هو الوضع بل لامر آخر وهو صلابة او رخاوة او حرارة
او برودة فاذن هما خارجان عن الكيف وعما يكون محسوسا ومن ذلك
الصلابة واللين فانهما ليسا من هذا الباب لان اللين له صفتان احدهما
الانغماز الحاصل فيه وهو عبارة عن حركة حاصلة في سطحه مقارنة لحدوث شكل
التقعير فيه فالاول من باب الحركة والثاني من الكيفيات المختصة بالكميات
وليس اللين نفس هذين الامرين فانهما يحسان بالبصر واللين غير
محسوس بالبصر بل كونه لينا عبارة عن كونه مستعد القبول لذلك الانغماز
مع بقاء شكل ذلك السطح كما كان والثاني المقاومة الملموسة واما
عدم الانغماز فهو امر عدمي واما الشكل فليست هي ايضا نفس الصلابة
فان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة وليست فيه
صلابة فان الهواء لم ينعقد ولم يصلب وكذلك القوي في الرياح بل
الصلابة هي الاستعداد الطبيعي في ذلك الشيء نحو اللاانفعال فظهر
ان الاستعداد الشديد نحو الانفعال او نحو اللاانفعال غير محسوس فاللين
والصلابة يجب ان لا يكونا محسوسين وتبين بهذا ان الملاسات الكيفيات
الملموسة وليس الكيفيات والاحوال الحاصلة عن الانفعالات الحار والبارد
والرطب واليابس فسنذكرها في الفن الذي نتكلم فيه في امزجة الاجسام ثم كان
اللائق ان نردف هذا الباب بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها
لما كان مختصرا اخرناه واردفنا هذا بالكلام في الكيفيات المبصرة وبالله العصمة

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه تسعة فصول الفصل
الاول في اثبات الالوان من الناس من زعم انه لا حقيقة للون بل البياض

يتخيل

انما يحصل لمخالطة الهواء الاجسام الشفافة الصغيرة جدا واحتج عليه بان زبد الماء ابيض وليس سبب البياض فيه
الا ذلك وكذلك الثلج ابيض لانه اجزاء صغار جامدة شفافة خالطها الهواء
ونفذ فيها الضوء والبلور المسحوق والزجاج المسحوق لا يشفان بل يريان على لون
مع ان سطوحهما عند الاجتماع لم ينفعل بعضها عن بعض حتى يقال حصل هناك لون وايضا
الشفاف الكبير الحجم اذا عرض فيه شقوق رؤى ذلك الموضع منه ابيض وكذلك اللبن
يبيض لاحتباس الهواء فيه مع الاشفاف الذي في طبعه واما السواد فانه يتخيل لعدم غور
الجسم وعمقه الضوء والاشفاف ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال
بان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا فلان الماء يخرج الهواء وليس شفافا
كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم تبقى السطوح مظلمة وذلك هو
السواد ومنهم من سلم ان السواد لون حقيقي ومنع ذلك في البياض وفرق بينهما بان السواد
لا ينسلخ واما الابيض فهو قابل لكل الالوان والقابل للالوان عار عنها فالابيض عار
عن اللون واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم
انه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق ام لا واما في المقالة الثالثة من علم النفس فقد قطع
بوجود ذلك فقال لا شك ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكن
ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه ويدل عليه اربعة امور الاول ان
البيض اذا سلق يصير بياضه الشفاف ابيض وليس يمكن ان يكون ذلك لان النار
افادته تخلخلا او احدثت فيه هوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل وذلك لمفارقة الهوائية
ولا هوائيته لو دخلت فيه وبيضته لكان ذلك حتورة لا انعقادا على ما ستعلم
الثاني ان الدواء المسمى بلبن العذراء يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم صفي
حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف فاذا خلط بماء طبخ فيه القلي وصفي غاية التصفية
حتى صار كانه دمعة فانه ان وقع التقصير في شيء من ذلك لم يلتئم المزاج المطلوب
وكما خلط هذان الماآن ينعقد فيه المنحل الشفاف من الزبد ويبيض في غاية البياض
كاللبن الرائب ثم يجف وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه بان
كان ذلك متخلخلا متفرقا في الخل ولا ان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء
بعضها الى البعض فانه حدث ما دام الخل اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس
كل بياض على الوجه الذي قالوه الثالث انه الاتجاه من البياض الى السواد من
طرق ثلثة الاول الطريق الساذج وهو ان ياخذ الى الغبرة ثم الى العودية
ثم الى السوادية وكانه من اول الامر ياخذ من سواد ضعيف ولا يزال يشتد حتى
ينتهي الى الغاية والثاني انه ياخذ الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد والثالث
الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وهذه الطرق انما يجوز اختلافها لاختلاف
ما يتركب عنها الالوان فانه لم يكن الا سواد وبياض وليس للبياض حقيقة الا

مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد لا يقع
الاختلاف فيه الا بسبب التنقص والاشتداد ولم يكن الطرق تختلفه الرابع الضوء اذا انعكس
من جسم اسود الى الجسم الآخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو كانت الالوان المختلفة لاجل اختلاط
الشفاف بغيره لكان يجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض وان لا ينعكس
من الاجزاء السود شيء وكان يجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر او اخضر واما الذي
تمسكوا به فلسنا نمنع من ذلك لكنا ندعي ان حصول البياض قد يكون على وجه آخر وهو
الاستحالة وايضا فليس لنا ان نجزم بان بياض الناطف لمخالطة الهواء وكذلك بياض
بعض البيض كما يفيده الطبخ من التخلخل وسهولة التفرق والا لكان السحج والتصويل
يفعلان فعل الطبخ في تجصيص النورة بل السبب فيه ان الطبخ يفيده مزاجا يوجب ذلك
الابيضاض وقولهم الاسود غير قابل للابيضاض ان عنوا به على سبيل الاستحالة كما في
الشباب والشيب وان عنوا به على سبيل الصبغ فيحتمل ان يكون ذلك لان الصبغ المسود
لابد وان يكون فيه حدة قابضة فيخالط وينفذ والمبيضات غير نافذة فلذلك
لا يمكنها النفوذ في الابيض على ان اصحاب الاكسير يبيضون نحاسا كبيرا صافيا
مكلس وذرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه الفصل الثاني في ان النور ليس جسما كما
زعم بعض الناس ان النور اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وذلك
باطل من وجوه اربعة الاول ان كونها انوارا اما ان يكون هو عين كونها
اجساما واما ان يكون مغايرا لها والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم
من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان يقال بان الانوار
اجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا باطل لان تلك
الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات اما ان تكون محسوسة واما ان لا تكون محسوسة
فان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وان كانت محسوسة كانت ساترة لما تحتها
ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء
كلما ازداد قوة ازداد اظهارا الثاني ان الشعاع لو كان جسما لكانت
حركته بالطبع الى جهة واحدة لكن النور مما يقع على كل جسم في كل جهة الثالث
ان النور اذا دخل في الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورية اما ان يبقى
او لا يبقى فان بقيت فاما ان يبقى في البيت او يخرج فان قيل بانها عدمت فهو ايضا
باطل فكيف يمكن ان يحكم بان جسما لما تخلل بين جسمين عدم احدهما فاذن هي باقية
في البيت ولا تشك في زوال نوريتها عنها وهذا هو الذي قلنا من ان مقابلة المستنير
سبب لحدوث تلك الكيفية واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام فكذلك في الكل
الرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق تستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد
ان تنتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة

لاسيما

لاسيما والخرق على الفلك محال واحتج المخالف بان الشعاع متحرك وكل متحرك
جسم فالشعاع جسم بيان الصغرى من ثلاثة اوجه اما اولا فلان الشعاع منحدر من عند
الشمس والنار والمنحدر متحرك واما ثانيا فلانه يتحرك بحركة المضيء واما ثالثا فلان الشعاع
قد ينعكس عما يلقاه الى غيره والانعكاس حركة والجواب اما قولهم الشعاع
ينحدر من عند الشمس فهو باطل والا لرئي في وسط المسافة بل الشعاع يحدث في المقابل
القابل دفعة ولما كان حدوثه من شيء عالي دفعة توهم انه ينزل وقولكم الشعاع
ينتقل فممنوع بل ينتقل مع انه ليس بجسم بل الحق ما قلناه من انه كيفية حادثة في المقابل
وعند زوال المحاذاة عنه الى قابل آخر يبطل النور عنه ويحدث في ذلك الآخر
وكذلك القول في الانعكاس فان المتوسط شرط لان يحدث الشعاع من المضيء في ذلك
الجسم الفصل الثالث في حقيقة النور المعترفون بانه كيفية اختلفوا فمنهم من زعم انه
عبارة عن ظهور اللون فقط وزعموا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق
هو الظلمة والمتوسط بين الامرين هو الظل ويختلف مراتبه بحسب مراتب القرب
والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد فيما بين ذلك
ما هو اكثر ظهورا من الاول ظن ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك
بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور الاشياء اللامعة بالليل
اقل من ظهور السراج وظهور السراج اقل من ظهور القمر وهو اقل من ظهور الشمس
فالحس اذا صار ضعيفا في الظلمة وكان لتلك اللوامع قدر من الظهور ليس لغيرها ظن
ذلك الظهور كيفية زائدة ثم اذا تقوى البصر بنور السراج ونظر الى تلك الاشياء
لم يرها لمعانا لزوال ضعف الحس وكذلك لمعان السراج يذهب عند ضوء القمر
ولمعان ضوء القمر يذهب عند النور الذي يكون في البيوت المستنيرة نهارا
عن الشمس مع ذلك فالناس يرون لظهور القمر لمعانا ولا يرون للنور الذي يكون
في البيوت المستنيرة لمعانا والسبب فيه ما ذكرناه لا يقال نحن ندرك تفرقة
بين اللون المستنير وبين اللون المظلم فيعود ذلك بسبب ان احدهما خفي
والاخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى ثم من هو لا احس بالغ حتى قال ضوء الشمس
ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى اللون لعجز البصر الخفاء
في نفسه كما انا نحس في الليل لمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لان الحس يضعف
في الليل فيبهره ظهور تلك الالوان فلا جرم نحس بها ثم اذا تقوى في النهار بنور
الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلك الالوان فلا جرم نحس بها هذا تقرير مذهبهم
والجواب لسنا ننكر ان يكون لما قالوه تاثير في اختلاف احوال الادراكات
في قوتها وضعفها بحسب اختلاف حال الحس في قوته وضعفه لكن ندعي مع ذلك
ان الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون ويدل عليه امور خمسة الاول

ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فذلك الامر اما ان يكون هو اللون او صفة
غير نسبية او صفة نسبية والاول باطل لانه لايخ اما ان يجعل النور عبارة عن تجدد
اللون او عن اللون المتجدد والاول يقتضي انه لا يكون الشيء مستنيراً الا في آن تجدده
والثاني يوجب ان يكون الضوء هو نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور
اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زايدة على ذات اللون وسموه بالظهور
فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهذا باطل لان الضوء
امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية الثاني ان البياض قد يكون مضيئاً
ومشرقاً وكذلك السواد فاذن الضوء ثابت لهما جميعاً فلو كان كون كل واحد
منهما مضيئاً نفس ذاته لزم ان يكون الضوء بعضه مضاداً للبعض وذلك محال
فان الضوء لا يقابله الا الظلمة الثالث ان اللون يوجد من غير الضوء فان
السواد لا يكون مضيئاً وكذلك ساير الالوان وكذلك الضوء يوجد بدون المتلون
مثل الماء والبلور اذا كانا في ظلمة ووقع عليه الضوء فانه ح يرى ضوءه فذلك
ضوء وليس بلون واذا وجد كل واحد منهما بدون الآخر فلا بد من التغاير الرابع
هو انا نفرض الكلام في ما بين الالوان المتوسطة بين السواد والبياض
ولنفرض ذلك هو الحمرة فنقول لايخ اما ان يسلموا ان لها حقيقة مخصوصة او زعموا
انها عبارة عن اختلاط ظهورات بياضية لخفاء سوادية فان ذهبوا الى هذا الباطل
فنقول الجسم الاحمر اذا انعكس عنه الضوء الى جسم آخر صار ذلك الجسم احمر فلا
اما ان ينعكس الظهور عن الاجزاء الظاهرة والخفاء عن الاجزاء الخفية واما ان ينعكس
الظهور عن الاجزاء الظاهرة ولا ينعكس الخفاء عن الخفية والاول باطل لان الاجزاء الخفية
لا يفيد لخفاء للمقابل لان الخفاء لو كان خالصاً لم يؤثر في المقابل والثاني باطل لان
الظاهرة لو فعلت اظهار ما يقابلها والاظهار هو التبييض فكان يجب ان نزيد
ابيضاض المنعكس اليه لا ان يحمر واما ان اعترفوا بكون الحمرة لوناً حقيقياً
في نفسه وزعموا انها اذا ظهرت فعلت فيما يقابلها مثل نفسها فنقول انها اذا
كانت مفيدة الظهور افادت للمقابل مجرد الضوء ولا تخفي لون المقابل واذا قوي
في الظهور خفي لون المقابل فلو لم يكن هناك الا اللون وحده لكان تفعل عند الضعف
لوناً ضعيفاً مثل نفسه وعند اشتداده تفعل لوناً قوياً مثل نفسه وليس كذلك
فانه يفيد اولاً ظهور لون المقابل اظهاراً شديداً ثم اذا صار اقوى اخفى وابطل
لون المقابل او اخفاه ويفيد لوناً آخر مثل لون نفسه فيكون احد الفعلين
لا محالة عن شيء غير ما عنه الآخر فيكون مصدر الافادة عن الضوء الذي
لو كان الجسم لا لون له وله ضوء لكان يفعل ذلك مثل البلورة المضيئة والفعل
الآخر يكون من لونه اذا اشتد ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار متعدياً الى المقابل

خامس

الخامس ان المضيء المتلون تارة ينعكس منه الضوء وحده الى غيره وتارة ينعكس منه
الضوء واللون وذلك اذا كان قوياً فيهما جميعاً حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان ظهور
اللون لاستحال ان يفيد لغيره بريقاً ساذجاً فان جعل هذا البريق عبارة عن
اظهار لون ذلك المقابل فنقول لما اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوؤه اخفى
لون ذلك المقابل وابطله واعطاه لون نفسه **الفصل الرابع** في الفرق بين
النور والضوء والشعاع والبريق اعلم ان الاجسام الملونة اذا صارت
ظاهرة بالفعل مستنيرة فان ذلك الظهور كيفية ثابتة منبسطة عليها من غير ان يبطل
اما سواد او بياض او صفرة او حمرة والاخر اللمعان وهو الذي يترقرق على الاجسام
ويستر لونها وكانه شيء يفيض عنها وكل واحد من القسمين اما ان يكون له من ذاته او
من غيره فالظهور الذي للشيء من ذاته كما للشمس والنار يسمى ضوءاً والظهور الذي
للشيء من غيره يسمى نوراً والترقرق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمى شعاعاً
والذي يكون للشيء من غيره كما للمرآة يسمى بريقاً **الفصل الخامس** في حد الشفاف
حده انه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف والمراد ان الكيفية
التي لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر وذلك لان الشيء اما ان لا يتوقف
صحة كونه مرئياً على اعتبار الغير او يتوقف والذي لا يتوقف هو الضوء والذي
يتوقف هو اللون فانه لا يصح رؤيته الا بعد صيرورته مستنيراً وكل ما
يصح رؤيته فانه يمنع عن رؤية ما وراءه لان العين اذا ابصرت في جهة شيئاً
استحال ان تبصر في تلك الحالة في تلك الجهة شيئاً آخر ولما كان ابصاره للمتوسط
يجب ان يقع اولاً لاجرم صار ذلك مانعاً من ابصار ما وراءه فثبت ان اللون يمنع
من ابصار ما وراءه والضوء ايضاً كذلك بدليل وقوع الظل من المصباح في المصباح
وذلك لاجل ان احدهما يمنع ان يفعل الثاني في المقابل وكذلك الانسان لا يرى ما
يتوسط بينه وبين ذلك الشيء فظهر مما قلنا ان الشفاف يجب ان لا يكون مبصراً
الفصل السادس في ان اللون انما يحدث بالفعل عند حصول الضوء لان الالوان
غير موجودة بالفعل في الاجسام حال كونها مظلمة والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة
فاما ان يكون ذلك لاجل عدمها او لاجل ان الهواء المظلم عايق عن الابصار والثاني
باطل لان الهواء في نفسه غير مظلم وهو غير مانع من الابصار فانك اذا كنت في غار
وفيه هواء على الصفة التي تظنها انت مظلماً فاذا صار المرئي مستنيراً رأيته
ولا يمنعك الهواء الواقف بينك وبينه فثبت انه ليس في ذلك الهواء ما يمنع الابصار
ولقائل ان يقول لا نسلم ان اللون له ماهية في نفسه وله انه يصح كونه مرئياً
فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هو هذا الحكم وهو صحة كونه مرئياً
لا حصول تلك الماهية فان قيل اللون هو الكيفية التي يمكن رؤيتها فالامر الوجود

في الظلمة اذا لم يكن رويتها لم يكن لونا لان الجسم عنده ما يكون مظلما له استعداد يجعله ان يكون له
اللون المعين عند صيرورته مضيئا فلو كان استعداد الجسم لان يكون له لون معين احمر
وجود ذلك اللون امرا آخر وكون ذلك اللون بحيث يصح ان يرى امرا ثالثا فلم لا يجوز
ان يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم لا اصل وجود اللون فثبت ان الذي
عول عليه الشيخ في مخالفة هذا المشهور ليس بقوي ويتفرع على هذا مسئلة اخرى
وهي ان المشهور ان الالوان انما توجد في سطوح الاجسام اما اعماقها فليست
الالوان موجودة فيها بالفعل لان وجود اللون بالفعل مشروط بحصول الضوء
فلما لم يكن اعماق الجسم مضيئة بالفعل لم يكن ملونة بالفعل ونحن لما شككنا في قولهم
ان وجود اللون بالفعل موقوف على كون الملون مضيئا لا جرم توقفنا في هذا الفرع
القائل الاقرب ان كون الشيء ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان
قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذلك فان الشفاف لا يكون ملونا فلو توقف
وجود اللون بالفعل على وجود الضوء بالفعل لزم الدور

الفصل السابع
في تعديد الالوان المتوسطة لما عرفت ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان
وان الضوء كيفية حقيقية زائدة عليهما فنقول البياض والسواد اذا اختلطا
وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كان مثل الغمامة التي تشرق عليها
الشمس ومثل الدخان الاسود يخالط النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان
اشتد الغلبة حصلت العتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم الصفرة
ان خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة وان انضم اليها سواد آخر حصلت
الكراثية وان انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية وان خلطت بسواد
وقليل حمرة حصلت النيلية وان خلط بها حمرة حصلت ارجوانية وعلى هذا فقس

الفصل الثامن
في ان الظلمة امر عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما
اذا فتحناها في الظلمة فكما انا عند التغميض لا ندرك شيئا فكذلك اذا فتحناها وجب
ان لا ندرك كيفية في الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير اكتساب
صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن الظلمة امرا وجوديا

الفصل التاسع
في انه هل يتوقف ابصار بعض الاجسام على الظلمة ام لا قيل الجسم
اما ان يرى بكيفية في غيره او بكيفية فيه فالاول هو الشفاف والثاني اما ان يكون
ابصاره متوقفا على شرط او لا يكون فان كان مرئيا لذاته فهو المضيء وان كان
صيرورته مرئيا متوقفا على شرط فذلك الشرط قد يكون ضوءا كما في الالوان
وقد يكون ظلمة كالاشياء التي تلمع في الليل وقال الشيخ لا يمكن ان يكون الظلمة
شرطا لصيرورة اللوامع مبصرة وذلك لان المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة
او في الضوء كالنار يراها الانسان سواء كان في الظلمة او في الضوء واما

الشمس

الشمس فانا لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت لم يبق الظلمة واما
الكواكب واللوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس
غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف
واما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى وبالجملة فصيرورتها
مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لان الحس في الليل لما لم ينفعل عن محسوس
القوي امكنه ادراك الضعيف وبالنهار صار بالعكس من ذلك وهذا كما ان الهباء
الذي في الجو من جنس ما يرى في الضوء ومع ذلك فلا يرى لان البصر الآن
مغلوب بضوء الشمس وهو محسوس قوي لا جرم لا يقدر على ادراكها فاما عند ما يكون
في البيت ولم يصر منفعلا عن الضوء القوي لا جرم انه يمكننا ادراكها فظهر ان الظلمة ليست
شرطا في هذا الباب

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة
وفيه ستة فصول

الفصل الاول
في سبب الصوت سببه القريب تموج الهواء
ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث
بالتداول بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون وسبب التموج اما امساس عنيف
وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع وانما اعتبرنا العنيف فيهما لانك لو قرعت
جسما كالصوف بقرع لين جدا لم يحس صوتا ولو شققت شيئا بر ار وكان
المشقوق لا صلابة فيه لم يحصل للقلع صوت ثم من المعلوم ان تموج الهواء لازم من
كلي السببين لان القارع للهواء بحوجه الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع
الى جنبيها بعنف شديد وكذلك القالع ثم في الامرين جميعا يلزم المباعد في الهواء
ان يعاد للتشكل والتموج الواقعين هناك وان كان القرع اشد من القلع

الفصل الثاني
في ابطال قول من جعل الصوت نفس التموج او نفس القلع او القرع اشتبه
على بعضهم الصوت بسببه فمنهم من اعتقد انه نفس التموج الذي هو السبب القريب
للصوت ومنهم من اعتقد انه نفس القرع والقلع الذي جعلناهما سببا بعيدا
له ويدل على بطلان المذهبين وجهان الاول ان التموج محسوس باللمس لان الصوت
الشديد ربما ضرب الصماخ فافسده والقرع والقلع يحسان بالبصر بتوسط
اللون ولا شيء من الاصوات يحس باللمس والبصر فليس التموج والقرع والقلع
بصوت الثاني ان الشيء قد يعلم انه تموج او قرع او قلع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم
الصوت عند ما يكون الامور الثلثة مجهولة وتلك الامور الثلثة مغايرة للصوت
والله اعلم

الفصل الثالث
في اثبات الصوت في الخارج المعتقد ان يعتقد
ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس عند ملامسة الهواء المتموج
وهذا باطل لانا كما اذا ادركنا الصوت ادركنا معه جهته ومعلوم ان الجهة لا يبقى لها
اثر في التموج عند بلوغه الى الصماخ فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها

في المسموع

لانها من حيث انت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين الجهات
كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولا تشعر به الا حيث تلمسه ولا يفرقها بين وروده في اليمين او اليسار
او لا ان اليد لا تدرك الملموس حين ما كان في اول المسافة بل حين انتهى اليه ولما كان التميز
بين الجهات حاصلاً وكذلك التمييز بين القريب والبعيد من الاصوات حاصلاً علمنا
انا ندرك الاصوات الخارجة حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي
موجودة خارج الصماخ فان قيل انما ندرك الجهة لان القارع انما توجه من تلك الجهة وانما
يميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى من البعيد فنقول
اما الاول فباطل لان المصوت قد يكون على اليمين من السامع وهو يسد الاذن الذي
يليه ويسمع الصوت بالاذن اليسرى ومع ذلك تحصل له الشعور بكون المصوت على اليمين
ومعلوم انه لا يصل التموج الى الاذن اليسرى الا بعد ان ينعطف على اليمين فبطل ما قالوه
واما الثاني فهو باطل ايضا لانا لا ندرك الفرق بين القوي البعيد والقريب الضعيف
ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان
نظن ان احدهما قريب والآخر بعيد وبالجملة كان يجب ان يشتبه علينا القوة والضعف
بالقرب والبعد ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه واما السبب في ادراك الجهة فسنذكره في
باب السمع **الفصل الرابع** في حقيقة القرع اعلم انه لا بد في القرع من حركتين من حركة قبله
ومن حركة بعده فالحركة التي قبله قد يكون من احد الجسمين وهو صائر الى الثاني وقد يكون
من كليهما فلا بد من احدهما كما يحس في زمان الحس لم يكن صوت ثم ليس من شرط
ذلك القيام ان يكون القارع صلباً فقد يكون في غاية الرطوبة لكن اذا حمل عليه بالقوة وكلف
الهواء ان ينفذ فيه ويخرقه خرقاً كثيراً في زمان قصير مع انه لا يكون ذلك الجسم ممكناً لذلك النفوذ
والخرق بسهولة فح تقوم في وجه ذلك النافذ وقاومت تلك المقاومة مقام الصلابة
ومثاله امرار السوط في الماء برفق فانك يمكنك ان تشقه شقاً حيث لا يلزمك فيه
مؤونة وان استعجلت استعصى وقاوم والهواء ايضاً كذلك بل قد يجوز ان يصير الهواء
اجزاء ثلثة جزء منه قارع كالريح وجزء مقاوم وجزء منضغط فيما بينهما على هيئة من التموج
فظهر انه ليست الصلابة والتكاثف علة اولية لاحداث هذا التموج وانما اذا
احدثا الصوت فانما يحدثانه بسبب حصول المقاومة فالعلة الاولى هي المقاومة واعلم
ان القارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت ولكن اولاهما به اصلبهما واشدهما مقاومة
واما الحركة التي تعقب القرع فهي اضطراب الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع
الى جنبيها بعنف شديد ثم يلزم المتباعد من الهواء ان يتقارب للتكاثف والتموج الواقعين هناك
على ما بيناه **الفصل الخامس** في سبب ثقل الصوت وحدته سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في
بعض الاجسام وقصره وشدة الحزافة في بعضها وضيق منفذ الماء وقربه من المنفخ في بعضها
فيحدث عن هذه الاسباب تلززه وقوته وملاسة سطحه وتراص اجزاء الهواء

من التموج

من التموج فيتأدى على هذه الصورة الى السمع وسبب الثقل اضداد هذه وكل واحد
من هذه الاسباب يحتمل للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت
المسببات على تناسب واحد وبالعكس فيكون نسبة الطول الى الطول كنسبة
النغمة الى النغمة في الحدة والثقل فيكون مثلاً نغمة نصف الطول ضعف نغمة الكل
في الثقل **الفصل السادس** في الصدا اعلم ان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج
شيء من الاشياء كجبل او جدار بحيث يرد ذلك التموج ويصرفه الى خلف ويكون
شكله شكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمى الى الحائط ان يضطر الهواء
الى التموج فيما بينهما وان يرجع القهقرى فح يحدث من ذلك صوت وهو الصدا
واعلم ان ههنا بحث وهو ان الهواء المتموج المتوجه الى حائط ومقاوم لا بد وان يموج
هواء آخر بينه وبين ذلك المقاوم فهذا الصدا يحدث من تموج هذا الهواء ومن تموج
هذا الهواء ازاد من تموج الهواء الاول عند رجوعه ويشبه ان يكون لكل صوت
صدا ولكن لا يسمع اما لاجل ان المسافة اذا كانت قريبة بين المصوت وبين
عاكس الصوت لم يسمع في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على تباينهما بخلاف
ما اذا كان العاكس صلباً املس فهو لتواتر الانعكاس بسبب قوة النبو يبقى
زماناً كثيراً كما في الحمامات والفنجانات وهذا هو السبب في ان يكون الصوت
في الصحراء اضعف وتحت السقف اقوى لتضاعفه بالصدا المحسوسة معه في
زمان واحد **الباب الخامس** في الكيفيات المذوقة والمشمومة
وبيان عرضية هذه الاجناس وفيه ثلثة فصول **الفصل الاول** في الطعوم الاجسام
اما ان تكون عديمة الطعم واما ان يكون لها طعم فالذي يكون عديم الطعم هو التفه
المسيخ وهو على قسمين اما ان يكون عادماً للطعم حقيقة واما ان يكون عادماً له
بحسب الحس فقط وهو الذي له في نفسه طعم الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء
مشيء يخالط اللسان فيدركه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس طعمه
مثل النحاس والحديد فان اللسان لا يدرك منهما طعماً لانه لا يتحلل من جرمهما
شيء يصير الى الرطوبة المبثوثة في اللسان التي هي واسطة في حس الذوق
فلو احتيل في اجزائه صغار اظهر له طعم قوي واما ان كان فيها شيء من الطعوم
فبسائط الطعوم ثمانية الحرافة والملوحة والمرارة والدسومة والحلاوة
والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان الجوهر الحامل للطعم اما ان يكون
لطيفاً او كثيفاً او معتدلاً والفاعل فيه الثلثة اما الحرارة او البرودة او قوة
معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف احدث المرارة وان فعل في اللطيف
احدث الحرافة وان فعل في المعتدل احدث الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف
حدثت العفوصة وان فعل في اللطيف حدثت الحموضة وان فعل في المعتدل

حدث القبض و المعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وان فعل في الكثيف حدثت الحلاوة وان فعل في المعتدل حدثت التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة ثم الحريف اقوى في التحليل من المر ثم المالح كانه مكسور بر طوبة باردة لان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته لاجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت ومن هذا تتولد الاملاح وملح العيون وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغيرها بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحاً او يترك بنفسه فينعقد ومما يدل على ان المالح دون المر في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول والعفص ابرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه التي تحلو تكون فيها اولاً عفوصة شديدة التبريد فاذا اعتدلت قليلاً بالسخان النضج مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون قبضها يسير العفوصة ثم ينتقل الى الحلاوة اذا اعملت فيها الحرارة المنضجة وقد ينتقل من العفوصة الى الحلاوة من غير تحمض لكن الحامض وان كان اقل برداً من العفص فهو في الاكثر اكثر تبريداً منه للطافته ونفوذه في الظاهر والباطن والعفص والقابض يتقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض الظاهر والباطن وقد يجتمع طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحصرم ويسمى البشاعة ومثل اجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة ومثل اجتماع الحلاوة والحرافة والقبض في الباذنجان ومثل اجتماع المرارة والتفه في الهندباء ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها مع ما يحدث ذوقاً يحدث بعضها لمساً فتتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي شيء واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مختص متميز فانه يشبه ان يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الاطراف يصحبه تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وآخر يصحبه طعم وتفريق غير اسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه مع الطعم تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا فقس هذا ما نقوله من احكام الطعوم بالجملة واما سائر الابحاث التي فيها فقد استوفيناها في الطب

الفصل الثاني في الروائح انه ليس عندنا للروائح اسم الا من جهتين احدهما من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال طيبة ومنتنة كما يقال للطعم انه طيب وغير طيب من غير تصور فصل وثانيهما ان يشتق لها من الطعوم التي تقارنها اسماء فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي تحقق مقارنتها للطعوم وينسب اليها ويعرف بها فهذا جملة الكلام في الكيفيات المحسوسة ومن الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر تخالط الاجسام فاللون جوهر والحرارة جوهر وكذلك سائر الامور المذكورة والدليل على عرضيتها انها لو كانت جواهر فاما ان يكون اجساماً واما ان لا يكون اجساماً فان كانت اجساماً فيكون طولاً وعرضاً وعمقاً وهي انه لون ومعنى انه طول وعرض وعمق ليس انه لون فقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه فاما ان يكون قد كان

للطول

للون طول وعرض وعمق غير هذا او يكون لم يكن الا هذا فان كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بينا فساده وان كان اللون ليس له غير هذا فليس له الا ان مقدار هذا البعد ركا تحله وهذا محال لا يخالفه واما ان فرضت غير جسمية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها اجسام او لا يجتمع فان صح من تركيبها اجسام فيكون لا قدر له يجتمع ماله قدر وذلك باطل واما ان لم يكن جزءاً للاجسام فاما ان يكون بحيث يصح ان يفارق الجسم الذي هو فيه او لا يصح فان صح فلا يخ اما ان يصح ان لا يكون في جسم اصلاً او لا يصح فان صح ان يوجد لا في جسم فلا يخ اما ان يكون مشاراً اليه او لا يكون مشاراً اليه فان كان مشاراً اليه كان في جسم لو جهين احدهما هو ان الخلاء محال فيستحيل ان يوجد اللون في جهة ولا يكون فيها جسم واما ثانيهما فلان الوضع المعين انما يستحقه مادة معينة كما ثبت فيمتنع ان يكون الا في مادة واما ان لم يكن مشاراً اليه فح لا يكون هو محسوساً فلا يكون هو البياض الذي كلامنا فيه فانا انما نطلق البياض على اللون الذي من شانه ان يفعل تفريقاً للبصر فما ليس كذلك لا يكون بياضاً فاما ان استحال ان يوجد لا في جسم اصلاً فح كان محتاجاً الى المحل لذاته وقد عرفت فيما مضى ان المحتاج الى المحل يستحيل انتقاله عنه فثبت ان هذه الكيفيات امور موجودة في الاجسام لا اجزاؤها والاجسام غير متقومة بها ويمتنع مفارقة هذه الكيفيات عن تلك الاجسام ولا نعني بالعرض الا ذلك ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساماً قولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من كونها مغايرة للون كون الجسم مغايراً للون بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر هو نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية وهي قبول هذه الابعاد والمفهوم من قبول هذه الابعاد غير المفهوم من اللون فنقول ليست الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية لان القابلية امر نسبي اضافي والصورة الجسمية ليست مجرد نسبة واضافة بل الصورة الجسمية ماهية يلزمها قابلية هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون تلك الماهية هي نفس اللون فالحاصل ان كلامهم في هذا الموضع انما يمشي اذا جعلوا ماهية الجسم نفس الطول والعرض والعمق وهم لا يقولون بذلك ومتى جعلوا ماهية الجسم الامر الذي يكون فيه هذه القابلية لم يمكنهم ان يثبتوا كون تلك الماهية مغايرة في المفهوم لمفهوم كونه لوناً ثم ان سلمنا ان اللون ليس جوهراً جسمانياً فلم لا يجوز ان يكون جزءاً للجسم قولكم يستحيل ان يتالف الجسم من اجتماع ما لا قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في حاص ذاته هيئة ومقدار مع ان الجسم مركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم المقدار في ذاته وان كان جزءاً للجسم ونحن نقرر الدليل على وجه اخر فنقول اذا رأينا جسماً اسود فاما ان يكون السواد نفس الجسمية او داخلاً

جوهر

فيها او خارجاً عنها و باطل ان يكون السواد هو نفس الجسمية لثلثة اوجه اما اولاً
فلان مفهوم الجسم امر مشترك بين الجسم الابيض و الجسم الاسود و هما متباينان في
مفهوم الابيضية و الاسودية و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالجسمية مغايرة
للابيضية و الاسودية و اما ثانياً فلان الجسم يصح وصفه بالاسودية و الابيضية
و اما ثالثاً فلان السواد له ضد و هو البياض و الجسم لا ضد له اصلاً و باطل ان يكون
جزءاً من الجسمية لوجهين اما اولاً فلانه لو كان جزء الجسمية المشتركة و هو المشترك
لزم ان يكون السواد مشتركاً و اما ثانياً فلانه ليس جعل السواد جزءاً له اولى من
جعل البياض جزءاً له فيلزم اما جعلهما مجموعهما جزئين للجسم فيكون كل جسم ابيض اسود
معاً و ذلك محال او اخراجهما جميعاً عن جزئية الجسم و ذلك هو المطلوب و اما
ثالثاً فلان السواد لو كان جزءاً له لزم ان لا يفهم الجسم الا و يفهم السواد و ذلك باطل
فثبت ان السواد امر مقارن للجسم خارج عن مفهومه فلا يخلو اما ان يصح وجوده مفارقاً عن الجسم
او لا يصح و محال ان يوجد مفارقاً عن الجسم لوجهين اما اولاً فلانه ليس في العالم حيز خال
حتى يوجد ذلك اللون فيه و اما ثانياً فلانه لو وجدت الجهة الفارغة و فرضنا حصول
السواد فيها كان لذلك السواد امتداد في تلك الجهة و مفهوم الامتداد مغاير لمفهوم
السوادية فيكون مع ذلك السواد مقدار و المقدار على ما ثبت انما يوجد في المادة
فذلك السواد موجود في المادة و اما ان فرض غير منقسم اليه فتلك الحصة التي
كان يمكننا ان نشير اليه بالحس بقيت الباقي شيئاً آخر و ليس كلامنا فيه فان وقع
اسم السواد عليه و على هذا المشار اليه باشتراك الاسم فثبت ان السواد امر
مقارن للجسم خارج عن ماهيته ممتنع المفارقة عنه و لا شك انه غير مقوم له فان
الجسم اذا كان اسود ثم تبيض فان حصته و حده لا يختلف فعلمنا ان السواد موصوف
بجميع صفات الاعراض فيكون عرضاً

القسم الثاني في القوة و اللاقوة و فيه ثلثة فصول

الفصل الاول في انواعها

اما على المشهور فثلثة الاول استعداد
شديد على ان ينفعل كالممراضية و اللين و هذا يسمى باللاقوة و الثاني استعداد شديد
على ان لا ينفعل كالمصحاحية و الصلابة و الثالث استعداد شديد على ان يفعل
كالمصارعية و هذان القسمان يسميان بالقوة و اعلم انا اذا قسمنا الكيفية الى
انواع و اردنا ادخال هذه الاقسام الثلثة تحت نوع واحد فلا بد و ان نذكر
معنى يحصل مشتركاً بين هذه الاقسام لكنا ان نجعله نوعاً للكيف و جنساً لهذه
الاقسام فان اردنا ان نذكر معنى يندرج تحت الاقسام الثلثة قلنا انه استعداد
جسماني كامل لجواهر خارج او قلنا انه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث
امر حادث على ان حدوثه مترجح به و كان هذه العبارة اولى من الاولى لان
الاستعداد من باب المضاف فكيف يكون نوعاً للكيف و هذا الرسم يتناول الاقسام

الثلثة

الثلثة فان الفاعلية و المفعولية يشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بها ثم ان القوة
على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال و القوة على المقاومة يترجح بها حدوث
المقاومة و القوة على الفعل يترجح بها حدوث الفعل فان الاقسام الثلثة مشتركة
في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها ثم اعلم انه لا خلاف
في ان القوة على الانفعال و القوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع و اما ان
القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور منهم و الشيخ الرئيس
يخرج منها و هو الحق فاذا اردنا ان نذكر امراً مشتركاً بين القوة على الانفعال
و القوة على اللاانفعال بحيث لا يدخل في هذا المشترك القوة على الفعل قلنا انه
الذي يترجح به احد جانبي قبوله و لا قبوله فلنبين اولاً ان القوة على
الفعل غير داخلة تحت هذا النوع ام لا ثم لنتكلم في القسمين الاخرين

الفصل الثاني

في ان القوة على الفعل غير داخلة تحت هذا النوع اعتقد المتقدمون ان القوة
على المصارعة داخلة في هذا النوع و نحن نقول المصارعة متعلق بامور ثلثة الاول
العلم بتلك الصناعة و الثاني القوة القوية على تلك الافعال و هذان الامران
من باب الحال و الملكة فلا يمكن ادخال واحد منهما تحت هذا النوع لاستحالة دخول
الحقيقة الواحدة تحت جنسين الثالث كون الاعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر
عطفها و نقلها و هو في التحقيق عبارة عن القوة على المقاومة و اللاانفعال و هو
احد القسمين المذكورين فان قيل القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة
و اعتبار آخر من حيث انها قدرة شديدة او من حيث انها فاعلة بسهولة فهي من حيث
انها [illegible] قدرة تحت هذا النوع قلنا الذي فيه قوة ان يصرع اشد ضعيفة قوة الصرع حاصلة
لكنها ضعيفة و الذي فيه قوة الصرع و الذي فيه قوة الصرع ففيه قوة الانصراع حاصلة
لكنها ضعيفة ففي كل واحد منهما قوة الامرين و لكنها في احدهما اقوى و في الآخر اضعف
فهذا الاختلاف اما ان يكون في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية وجب ان
لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشيء لا يختلف باختلاف
ما ينضم اليه من الخارج و اذا لم تكن الشدة موجوداً آخر بل القوة القوية موجود واحد
و هو بتمامه الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة
في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الاخر و اما ان كان الاختلاف بينهما بالعوارض
فذلك باطل و مع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون هناك قوة واحدة
باقية و يعرض لها الشدة لا لقوة اخرى انضافت اليها بل لكيفية غير القوة
تقارن القوة فيصير بها اشد تاثيراً و مغالبة و هذا محال و اما بيان انه مع بطلانه
يفيد المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة و القوة
الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية ايضاً غير داخلة فان

تشمل هو النسبي اذا لم يكن تحت جنس لم يكن النسبي ايضا تحت ذلك الجنس ومما استدل به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في جنس الانفعاليات والانفعالات لزم نوعها بجنسين وهو محال فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس وبالله التوفيق

الفصل الثالث في ان اللين والصلابة هل هما امران وجوديان ام لا قد بينا في باب الكيفيات الملموسة ان الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال وان اللين هو الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدميا للاخر اولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن لقائل ان يقول ان ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه امور ثلثة واحد عدمي واثنان وجوديان اما العدمي فهو الانغماز واما الوجوديان فهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة للامرين الوجوديين وعلة الموجودة موجودة فاذن ذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانغماز كما حققناه عبارة عن حركة حاصلة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لانه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كم هو المقتضي لهذه القابلية استحال ان يكون هناك كيفية اخرى تقيد هذه القابلية لان ما ثبت لذات الشي لا يكون محتاجا الى شي اخر واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة لوجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال كيفية وجودية اذ يستحيل ان يكون نفس المادة التي هي علة الاستعداد نحو الانفعال ايضا زوال الاستعداد وصف عن المادة اذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة للاانفعال فاذن علة الاستعداد للانفعال امر وجودي فبهذه المباحث يغلب على الظن ان التقابل بين اللين والصلابة تقابل العدم والملكة

القسم الثالث في الكيفيات المختصة بذوات الانفس وهي المسماة بالحال والملكة اعلم ان الكيفية النفسانية اذا لم تكن راسخة سميت حالا واما اذا صارت مستحكمة سميت ملكة والافتراق بينهما بالعوارض لا بالفصول بل ولا تغايرهما بالذات فان الشي في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فاذا صار نفسه مستحكما يسمى ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا فصار ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا فعلى هذا كل ملكة فقد كانت حالا اي كانت قبل استحكامها حالا وليس كل حال فانها تصير ملكة فهذا تخصص المفهوم من لفظ الحال والملكة واعلم ان هذا القسم جنس يندرج تحته انواع ونحن نعقد في ذلك ابوابا اربعة ان شاء الله تعالى

الباب الاول في العلم واحكامه والكلام فيه يتعلق بثلثة اطراف العلم والعالم والمعلوم **الطرف الاول** في ثمانية وعشرين فصلا **الفصل الاول** في ان العلم بالشي
العلم وغيره

لا يحصل

لا يحصل الا بانطباع صورة المعلوم في العالم اعلم انا قد بينا في باب الوجود ان للماهية المعقولة وجودا في الذهن ونزيده ههنا ايضاحا فنقول الذي يدل على ذلك ان الممتنعات محكوم عليها بالامتناع والمحكوم عليه لا بد ان يكون ممتازا عن غيره والا لم يكن هو بذلك الحكم اولى من غيره وكل ممتاز فهو ثابت وليس ذلك الثبوت في الخارج والا لزم من وجوب الامتناع وجوب الممتنع في الخارج لوجوب الشرط عند وجود المشروط فيكون الممتنع واجبا هذا خلف فاذن للممتنع وجود في الذهن حتى يتاتى للذهن ان يحكم عليه بامتناع ان يعرض له الوجود الخارجي فان قيل لو كان الشي ممتنع الوجود في الخارج لاجل حكم الذهن على الصورة الذهنية بامتناع حصولها في الخارج لكانت الممكنات باسرها ممتنعة لان الصورة الحاصلة في الاذهان ممتنعة الحصول في الخارج فنقول الصورة الذهنية لها ماهية ولها وجود ولا شك ان اعتبار الماهية من حيث هي هي غير اعتبارها من حيث انها موجودة فان الاول جزء من الثاني فتلك الماهية اذا اخذت من حيث انها ذهنية فهي ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية ماخوذة عن الممتنع او عن الممكن لكن اذا نظر الى تلك الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فان حكم العقل بامتناع عروض الوجود الخارجي لها كانت ممتنعة والا فهي ممكنة فالحاصل ان تلك الماهية لا بد في تحققها من الوجود الذهني ولكن المحكوم عليها بالامكان او الامتناع تلك الماهية فقط ومن البراهين على ذلك انا نحكم على الانسان انه غير كونه بحال لا يمتنع نفس مفهومه عن الشركة غير فان احد المفهومين ليس هو الاخر ولا داخلا فيه على ما عرفت فكونه بحال لا يمنع الشركة عارض غير موجود في الخارج لان كل ما يوجد في الخارج فانه يكون معينا ويمتنع ان يكون بعينه محمولا على غيره على ما عرفت فاذن هذا العارض انما يعرض عندما يكون في الذهن فاذن للماهية المعقولة وجود في الذهن واما ان الادراكات الجزئية لا بد فيها من هذا الارتسام فسنبين في موضعه واحتج المنكرون لهذا الارتسام بامور ثلثة اولها لو كان التعقل لاجل الانطباع لكنا اذا عقلنا السواد والبياض لزم ان ينطبع صورة السواد والبياض فينا ولزم ان يكون محلهما واحدا لان الحاصل على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي اليهما لكنهما لماهيتهما متنافيان فالمقدم باطل وثانيها ان الماهية اذا انطبعت في العقل فمن حيث انها صورة جزئية حاصلة في نفس جزئية موجودة في الخارج فوجودها الذهني اما ان يكون هو ذلك او وجودا غيره والاول يلزم منه ان لا يبقى الفرق بين الوجود الذهني والخارجي وكان يجب ان يتوقف على تلك الماهية حين ما يكون ذهنية جميع ما يتوقف عليها عندما تكون خارجية فيكون الحرارة المعقولة محرقة والسواد المعقول قابضا للبصر وذلك محال واما الثاني فهو ايضا محال لانه يقتضي ان يكون الشي الواحد موجودا وجودين موجودا آخر ثابتا وهو ايضا فيه انه له وجودا آخر لكن الوجه الخارجي حاصل له فكان يجب
وهو محال

ان تتوفر عليه جميع ما يعرض له في الخارج والثانى ان العلم بمضادة السواد والبياض
يجب ان يكون متعلقا بهما اذ لو لم يكن متعلقا بهما لكان متعلقا بالمضادة
المطلقة لا بمضادتهما فاما ان لا يكون مضادتهما من حيث كونها مضادة منسوبة
اليهما بعينها معلومة او لا كانت معلومة كانت معلومة بعلم واحد ولو كان العلم هو الانطباع
لاستحال ان يكون العلم الواحد علما باكثر من معلوم واحد لان الصورة العقلية لا بد وان يكون
مطابقة للمعقول والشيء الواحد يمتنع ان يكون مطابقا لماهيتين مختلفتين والجواب
عما ذكروه اولا ان من عقل مضادة السواد والبياض فقد ارتسمت في عقله ماهيتاهما
وقوله الضدان كيف يجتمعان قلنا لان ماهيتهما يقتضيان التضاد لا مطلقا بل بشرط
الوجود الخارجي فلا يلزم تحقق التنافي عند فوات هذا الشرط والجواب عما ذكروه ثانيا
ان الحرارة مثلا ماهية ولها لوازم ولا يجب ان يكون ما يلزمها يجب في حال يلزمها بحسب
كل قابل فانه من الجائز ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف حال القوابل حتى يكون
الحرارة متى حلت في المادة الجسمانية يعرض لها العوارض مخصوصة ومتى حلت
النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من تلك العوارض ويكون الماهية
في الحالتين واحدة لانها ليست من حيث هي هي مسخنة والا لكانت النار حيث ما لا يكون مسخنة
لغيرها لا يكون نارا بل لانها سبب بعرضها السخونة عند حلول المادة الجسمانية وهذا
الحكم صادق عليها عند كونها ذهنية ولكن الشرائط اذا وجد الاشكال في نفس السخونة
لم يندفع بالجواب الذي ذكرناه فليتفكر فيه وقد ذكرنا تمام تقرير هذا البحث في علم
النفس والجواب عما ذكروه ثالثا ان ذلك انما يلزمنا اذا جعلنا العلم نفس
الانطباع اما اذا جعلناه اضافة مخصوصة مشروطة بالانطباع فالمحال غير لازم
فلنتكلم في تحقيق ذلك **الفصل الثاني** في ابطال قول من قال العلم هو نفس انطباع
ماهية المعلوم في العالم والدليل عليه ادلة الاول لو كان التعقل عبارة عن
حصول صورة المعقول في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية انا نعقل لذواتنا اما ان يكون هو نفس ذواتنا او لا بد من حصول
صورة اخرى في ذواتنا والقسمان باطلان اما الاول فلان الاشياء التي
تعقل ذواتها ليس من عقلها عقلها عاقلة لذواتها اذ ليس يعقل لذات واجب
الوجود هو تعقلنا لكونه عاقلا واما الثاني فهو ايضا باطل لوجهين اما اولا فلان
تلك الصورة لا بد وان يكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين واما ثانيا
فلانا ما لم نعقل ان تلك الصورة صورة ذاتنا لم نعقل ذاتنا واذا عقلنا ذاتنا فيكون
عقلنا لذاتنا قبل عقلنا لتلك الصورة الثاني لو كان التعقل عبارة عن حصول
صورة المعقول في العاقل وقد ثبت انه ليس تعقلنا لذاتنا لاجل صورة اخرى
بل لاجل ان ذاتنا حاضرة لذاتنا فيكون العقل والعاقل والمعقول واحدا ثم اذا

عقلنا

عقلنا عقلنا لذواتنا فعقلنا لعقلنا لذواتنا نفس عقلنا لذواتنا والا
لزم اجتماع المثلين وعقلنا لذواتنا نفس ذواتنا فاذن عقلنا لعقلنا لذواتنا
هو نفس ذواتنا ثم في قوة النفس ان يعقل انها يعقل وان تركب ذلك الى غير النهاية
وكل ذلك كما بينا عائد الى وجود الذات فقط فيلزم ان يكون كل هذه التعقلات
حاضرة بالفعل ما دامت ذاتنا موجودة لان الشيء الواحد لا يكون بالقوة وبالفعل
معا لكن التالي باطل فالمقدم مثله لانا نعلم العلم بالعلم هو نفس العلم بعينه لانا اذا
استحضرنا في ذهننا العلم بالعلم وجدنا التفرقة بين هذه الحالة وبين ما اذا لم نستحضر
ذلك العلم مع ان العلم بالمعلوم حاصل في الوقتين الثالث لو كان الادراك
عبارة عن حصول ماهية المعقول للعاقل ولا شك ان هذه الماهيات حاصلة
للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل فعلمنا ان نفس حصول هذه الماهيات
للجوهر ليس هو التعقل لان نفس حصولها لا يختلف في الوقتين فان قيل الادراك
حقيقة حصول شيء مجرد لشيء آخر مستقل بنفسه فنقول لما كان تجرد المدرك والمدرك
شرطا للادراك كان الادراك مغايرا لهما لا محالة اما بيان الادراكات الجزئية
ليست نفس الانطباع فيما تقدم في علم النفس فثبت ان العلم ليس
هو نفس الانطباع **الفصل الثالث** في الامور التي يمكن ان يفسر العلم بها
وابطال الباطل منها التعقل لا يخلو اما ان يكون امرا عدميا او يكون امرا ثبوتيا
فان كان ثبوتيا فاما ان يكون كيفية عارية عن اضافة او كيفية مع اضافة او نفس
الاضافة وقد اضطرب كلام الشيخ في العلم غاية الاضطراب فتارة يجعله امرا عدميا
وذلك عند ما بين ان كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته
فهناك يفسر العلم بالتجرد عن المادة وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر
العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عند ما بين ان تعقل الشيء لذاته وادراكه
الا حضور صورته عنده وايضا نص على ذلك في النمط الثالث من شرح الاشارات
حيث قال ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد
اضافة وذلك عند ما بين ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته
لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ
الخلاق للصور المفصلة في النفس وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة
الى الشيء الخارج وذلك عند ما بين ان العلم داخل في مقولة بالذات وفي مقولة المضاف
بالعرض وايضا عند ما بين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات
اضافة واذا عرفت ان الشيخ ذهب في هذا الباب الى كل الاقسام المحتملة
عرفت اضطراب رايه في حقيقته فلنرجع الى عقولنا ونجتهد في طلب الحق فنقول
اما ان التعقل ليس امرا سلبيا فذلك ظاهر من حيث لو جعل سلبيا لما كان اي سلب

بالعلم بالعلم هو بعينه العلم بالمعلوم كما

بتغير ذاته ليس صح

الكيف صح

الثوق هو العلم بل سلب ما يقابله وهو الجهل فلا يخلو اما ان كان عبارة عن عدم الجهل البسيط
الذي هو عبارة عن عدم العلم فيكون العلم عبارة عن عدم عدم العلم فيكون امرا ثبوتيا
واما ان يكون عبارة عن سلب الجهل المركب فهو لا يلزم من سلب الجهل المركب حصول
العلم لاحتمال خلو المحل عنهما فاذن ليس التجرد عبارة عن سلب الجهل بل عبارة
عن سلب المادة ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة الاول ان التجرد
عن المادة لا يختص بشيء دون شيء اذ من الممتنع ان يقال الشيء الفلاني مجرد عن المادة
بالنسبة الى هذا دون ذاك ولا يمتنع ان يقال الشيء الفلاني يعقل هذا دون ذا
فاذن التجرد عن المادة غير مختص بشيء دون شيء والتعقل متخصص بشيء دون شيء
فاذن التجرد ليس هو التعقل الثاني انه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع
والاشارة علما بكون ذلك الشيء عالما بالاشياء ولا داخلا في ذلك ومقوما
فان بعد العلم بكونه مجردا يبقى الشك في كون ذلك المجرد عالما ام لا ومن المستحيل
ان تكون الحقيقة الواحدة معلومة ومجهولة دفعة واحدة فثبت ان التعقل
مغاير للتجرد الثالث انا نجد من انفسنا ان كوننا عالمين حالة متميزة عن سائر
الاحوال المذكورة من النفي ومن خصوصيته والانفراد عن غيرها وذلك لا يكون الا
اذا كانت تلك الحالة امرا ثبوتيا فثبت بهذا ان التعقل لا يمكن ان يكون امرا سلبيا
واما كون العلم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فقد ابطلناه فان قال
نحن نقول ان التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند مجرد عن المادة
فنقول هذا ايضا باطل لوجوه الاول انا قد بينا ان الادراك والتعقل عبارة
عن حالة ثبوتية ويستحيل ان يكون التجرد عن المادة داخلا في حقيقة التعقل لان الامر الثبوتي
لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال ان التعقل هو حضور صورة التي او حالة اخرى ثبوتية
لا يحصل تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل تلك الحالة وحدها هي
الادراك او قيل بان مجموع الحاصل من الحضور مع تلك الحالة هي الادراك والاول قد بطل
والثاني يوجب الاعتراف بكون الادراك مغايرا للنفس الحضور واما القسم الثالث
وهو ان يكون العلم حالة اضافية من غير ان يكون هناك امر آخر وراءها فذلك
باطل لما بينا ان الاضافات لا تحصل الا عند وجود المضافات وتحقق تعقل
ما لا وجود له في الاعيان واما القسم الرابع فهو متعين لان يكون هو الحق وذلك
لان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة ولكنا لا نشرع في تحقيق ذلك الا بعد
الفراغ من هدم مذهبين فاسدين من الاقوال الفاسدة في حقيقة العلم ان شاء الله

الفصل الرابع في ابطال قول من قال النفس انما تعقل شيئا لاتحادها بالعقل
الفعال هذا باطل من وجهين الاول ان العقل الفعال اما ان يكون شيئا
واحدا غير قابل للكثرة او يكون ذا اجزاء وابعاض والاول يوجب ان يكون

المتجرد

المتجرد به الا تعقل واحدا ان يعقل جميع المعقولات لان المتحد بالواحد المتحد بجميع المعلومات يلزم
وان يعقل جميع المعقولات وان كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون العقل الفعال
بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن المتعقلات التي تقوى عليها الانسان
غير متناهية فللعقل الفعال اجزاء غير متناهية ثم ان كل واحد من تلك المتعقلات يمكن
فيه حصول اعداد غير متناهية للنفس غير متناهية فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء جزء
من اجزاء نوعية غير متناهية لان المعقولات المختلفة الماهية غير متناهية ثم كل واحد من
تلك المعقولات يمكن حصولها للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل
تعقل عمرو وجب ان يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة
بل مرارا غير متناهية والمختلفة بالنوع بل متحدة وهذا مع ما فيه من المحال فتلك المتحدة
بالنوع لا تتميز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال البسيط
وقد كان من تركيبه هذا خلف فالقول باتحاد النفوس بالعقل الفعال باطل الثاني
ان اتحاد الاثنين محال لما مضى **الفصل الخامس** في ابطال قول من قال التعقل
عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل وقد عرفت بطلان القول بالاتحاد والذي
يخص هذا الموضع ان من يعقل شيئا فلو اتحد به فاذا عقل شيئا آخر حتى اتحد به فصارت
حقيقته حقيقة المعقول الثاني يوجب ان لا يبقى عاقلا للمعقول الاول وان كان
للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال فاذن يلزم ان لا يكون عاقلا
للاول عند كونه عاقلا للثاني وهو محال واعلم ان الشيخ في جميع كتبه نص على ابطال
هذا القول الا في كتاب المبدا والمعاد فانه صرح هناك بان التعقل انما يكون باتحاد
العاقل بالصورة المعقولة وذلك عندما حاول بيان ان واجب الوجود عاقل
فقال الصورة المجردة عن المادة اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل
لا ان العقل بالفعل يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورها فانه
لو كان منفصلا بالذات عنها لكان العقل بالفعل حينئذ اما هذه الصورة او العقل بالقوة
التي حصلت هذه الصورة فيها او مجموعهما لا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل
لحصولها له لانه لا يخ ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها
فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل فان كان يعقلها فاما ان يكون
بحصول صورة اخرى فيها فيلزم التسلسل واما ان يعقلها لوجودها له واما على الاطلاق
فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وعوارضها
فانها موجودة في الاعيان فيكون المادة وعوارضها عاقلة لتلك الصورة هذا
خلف واما على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فحينئذ اما ان يكون
معنى ان يعقل نفس وجودها فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له
واما ان يكون ان يعقل معناه مغاير للنفس وجود هذه الصورة موجودة فقد حصل ههنا

ان يعقل نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل
الا ان لا نوضع الحالة التعقلية شبيها بحال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل
بالفعل ههنا هو نفس تلك الصورة فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانها ليست
هذه الصورة بعينها بل قابلا لها او نضع العقل بالفعل هذه فقط والذي بالفعل هو ايضا
كذلك فلا يجوز ان يكون العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخ اما ان يكون ذلك المجموع يعقل ذاته
او جزءا من ذاته او شيئا خارجا عن ذاته فان عقل شيئا خارجا فهو يعقله بان يعقل
صورته والكلام في تلك الصورة كالكلام في الاول ويتسلسل وايضا فلان هذه
الصورة ليست هي التي كلامنا فيها ولا يجوز ان يعقل جزء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي
كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما وكل واحد من الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي
هو كالمادة او بالذي كالصورة والاقسام باطلة باسرها فان كانت المادة تعقل
نفسها كان ذلك الجزء عاقلا لذاته ومعقولا لذاته ولا منفعة للجزء الذي كالصورة
في هذا الباب وان كانت المادة تعقل الصورة عاد الكلام المذكور من انه
لحصولها على الاطلاق او لانها حصلت لشيء من شانها ان يعقل وقد ابطلناهما
وان كانت الصورة تعقل نفسها كانت عاقلة ومعقولة لذاتها او كانت
تعقل المادة كانت الصورة مبدأ للقوة والمادة مبدأ للعقل وهو باطل وان كان
الجزءان يعقلان المادة كانت حقيقة المادة حاصلة في الجزءين فهي اكثر من واحد هذا خلف
وكذلك القول في جانب الصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء
فقد بطلت الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل
نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما
شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزين بالذات فيكون حينئذ العقل بالحقيقة
هو الصورة المجردة والجواب ان الحق من هذه الاقسام هو ان العقل بالفعل هو العقل
بالقوة عند حلول الصورة المجردة فيه وقوله العقل بالقوة تعقل تلك الصورة لا لحصول
حضورها فيه كيف ما كان او لاجل حضورها في شيء من شانه ان يعقل فنقول الحق
هو الاخير وهو انه يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء يعقل وهذا انما يلزم اذا قلنا
العقل هو نفس حصول صورة المعقول ولسنا نقول بذلك بل الحق شيء اخر
نصرح به الان **الفصل السادس** في تحقيق القول الحق في العلم فنقول
العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين
فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان يعقل ذلك
المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه
بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول فتلك الاضافة
هي التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل امكن لذلك العاقل من حيث هو هو

ان يعقل

ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج
فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل لتتحقق النسبة المسماة بالعاقلية
بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المثبتة بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد
من الصور المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع
لا جرم اثبتنا اضافة زايدة على تلك الصور الحاضرة ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى
هذا القسم تعين انه هو الحق هو ذلك ومما نزيده تحقيقا ان التقسيم الذي ذكره
الشيخ في اتحاد المعقول بالعاقل تقسيم حاصر ولو لم يثبت ان التعقل زايد على
مجرد الحضور كان القول بالاتحاد لازما لا محيص عنه لكن القول بالاتحاد باطل فعلمنا
بان التعقل زايد على مجرد الحضور وهو المطلوب فثبت ان الحق ما صرحنا به فهذا ما عندنا
في هذا الموضع **الفصل السابع** في تحديد العلم اشبه ان يكون تعريفه بالحد والرسم ممتنعا
لانه هو الحاكم بامتياز كل شيء عما عداه فكيف لا يميز نفسه عن غيره ولان كل ما يعرف
به العلم فالعلم اعرف منه لانه حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه ابدا من غير لبس
ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر تعريفه ومما يدل على انه غني عن التعريف ان كل
من عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم
بكونه عالما عبارة عن اتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف امر بامر يستدعي العلم
بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان حقيقة العلم مكتسبا لما كان
العلم بكوننا عالمين بالشيء الا بنظر واستدلال ولما لم يكن كذلك ثبت ان العلم
بحقيقة العلم غني عن الكسب **الفصل الثامن** في الفرق بين حلول الصورة العقلية
وبين حلول الصورة في المادة وذلك من وجوه خمسة الاول ان الصورة المادية
متمانعة فان المتشكل بالشكل المعين يمتنع عليه ان يتشكل بشكل اخر مع الشكل الاول
واما الصورة العقلية فهي متعاونة فان النفس الخالية عن العلوم يكون تصورها
لشيء من الحقائق شاقا شديدا وكلما ازداد علمها بالاشياء ازداد استعدادها للباقي الثاني
ان الصورة المادية لا يحل العظيم منها في المادة الصغيرة فاما الصور النفسانية فقبول النفس منهما
للعظيم والصغير سيان ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارضين
وجبل من زمرد وبحر من زيبق والسبب فيه ان ما لا مقدار له لم تكن نسبته الى
بعض اولى من نسبته الى غيره فنسبته الى جميع المقادير نسبة واحدة ولا تستبعدن اصحاب الشيخ
ذلك فان هذا هو الذي يحتج به الشيخ في ان المادة تقبل المقادير المختلفة الثالث
ان الكيفية الضعيفة تمحى عند حصول الكيفية القوية من المادة بخلاف الصور
النفسانية والعقلية فان القوي لا يزيل الضعيف الرابع ان الكيفيات
المادية تحس بالحواس واما الكيفيات العقلية فليست كذلك ولذلك قيل
النار العقلية لا تحرق والثلج لا يبرد وبالجملة فالعقل لا يحكم بانها حال كونها

في العقل محرقة او مبردة بل على انها امور متى وجدت في الاعيان كانت محرقة او مبردة
الخامس ان الصورة العقلية بعد حصولها لا يجب زوالها ولو زالت لا تحتاج
في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية فانها واجبة الزوال
لاستحالة بقاء القوى الجسمانية ابدا واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب
الاول وهنا فروق غير ما ذكرناه كفاية **الفصل التاسع** في تحقيق كون الصورة
العقلية كلية لا شك ان وقوع اسم الانسان على زيد وعمرو وليس للاشتراك
اللفظي الصرف بل على سبيل الاشتراك المعنوي وذلك المشترك لا بد وان لا يكون
في معلوميته طول معين ومقدار معين وهيئة معينة وشكل معين والا لم يكن مشتركا بين
ذوات الاعراض المختلفة واذا ثبت ذلك فنقول ان القوة العقلية اذا اخذت
ذلك المشترك يجب ان يكون مجردا عن جميع العوارض واللواحق الغريبة الخارجية
فتكون تلك الصورة كلية وهي وان كانت في نفسها شيئا واحدا الا انه لا تختلف
نسبتها الى اي واحد واحد من الناس بل اي واحد من اشخاص الناس حضرت
صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل في العقل تلك الصورة
بعينها واذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بذلك الاثر لم يكن لما خلاه تأثير
جديد في الحكم بهذا الجواز ولو كان بدل احد هذه المؤثرات شيء غير مجانس لها
مثل فرس او ثور لكان الاثر غير هذا الاثر فاذن المعنى بكون الصورة العقلية مشتركا
فيها ما ذكرناه ثم ان تلك الصورة النفسانية هيئة جزئية في نفس جزئية فهي احد اشخاص
المتصورات وكما ان الشيء الواحد باعتبارات مختلفة يكون عاما وخاصا
فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة
ما في النفس فهي جزئية وهي من حيث انها يشترك فيها الاشياء المذكورة فهي كلية ولا تناقض
بين الامرين لانه ليس يمتنع ان يعرض للذات الواحدة شركة بالاضافة فقط واذا كانت
الاضافة لكثرة الى كثرة لم يكن هناك شركة فاذن ان يكون اضافات كثيرة لذات
واحدة بالعدد وان كانت الاشخاص كلها فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي
انطبعت فيها جزئية ولان النفس كثيرة بالعدد فيجوز ان يكون هذه بالقياس
الى الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ثم يكون لها معقول
آخر كلي هو بالقياس اليها كهي بالقياس الى ما في الخارج وتتميز احداهما عن الاخرى
بان كلية احديهما بالنسبة الى امور في النفس وكلية الاخرى بالنسبة الى امور
في الخارج ثم هي ايضا شخصية على ما قلنا ولان في قوة النفس ان تعقل وتعقل انها
عقلت وان تركب اضافات في اضافات الى غير النهاية يكون لها بالقوة
لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس اذا عقلت شيئا ان تكون تعقل بالفعل معها
الامور التي تركبها عن قريب فضلا عما تمعن في البعد مثل مزاوجة عدد باعداد

لانهاية لها

لانهاية لها بالتضعيف فانه ليس يلزم النفس في حالة واحدة ان تعقل ذلك وهذا
في النفوس الناطقة سهل لكن في العقول المجردة التي كل ما يمكن لها يجب حصوله بالفعل
مشكل لان هذه الدرجات غير متناهية في كل واحد واحد من المعلومات المتناهية
وهي مترتبة فيكون هناك علل ومعلولات لانهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير
متناهية ولكن لها بداية واول وبالجملة فالبرهان قام على وجوب البداية للامور المترتبة
ولم يقم على وجوب النهاية والله الموفق **الفصل العاشر** في بيان انواع التعقلات
قالوا انواعها ثلثة الاول ان يكون بالقوة وذلك عندما لا يكون حاصلا بالفعل
ولكن النفس تقوى على استحضارها واكتسابها ومراتب القوة مختلفة فقد يكون قريبة
الى الفعل وقد يكون بعيدة عنه الثاني ان يكون التعقل التام على سبيل التفصيل ويكون
كانه منظر الخارج ابيه ذلك المعلوم واجزاءه الثالث ان يكون حاصلا بالفعل
لكن لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن كان عالما بمسئلة فاذا
سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة ولكن لا على سبيل التفصيل فان
التفصيل انما يحصل عند شروعه في بيان ذلك فاما في اول الامر فانه يحصل
العلم بذلك الجواب دفعة واحدة ولا يمكن ان يقال ان علمه بذلك في تلك الحالة
علم بالقوة لا بالفعل لان الانسان يجد من نفسه تفرقة بديهية بين الحالتين فانه
قبل سماعه تلك المسئلة كان عالما بها بالقوة وبعد سماعها ما بقي كما كان
بل حصل في ذهنه شعور وعلم لم يكن حاصلا قبل ذلك فان اصر معاند
وزعم ان مراتب القوة مختلفة في القرب والبعد فلعل التفاوت هاهنا
بسبب ان علمه قبل السؤال كان بالقوة البعيدة وبعد سماعه لذلك السؤال
صار بالقوة القريبة فنقول له انه بعد سماعه لذلك السؤال عالم على سبيل
التفصيل قادر على الجواب عن ذلك السؤال والعلم باضافة شيء الى شيء يتوقف
على العلم بكل المتضايفين فلولا علمه بحقيقة ذلك الجواب والا لاستحال ان يعلم
اقتداره على ذلك الجواب فثبت بهذا انه عالم بحقيقة ذلك الجواب وان ذلك
العلم حاصل بالفعل لكن لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط هذا غاية ما يقولونه
وليس الامر عندي كذلك بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على سبيل التفصيل
فاما القسم الثالث وهو البسيط فهو عندي باطل لان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة
المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كان صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة
فذلك باطل لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة للامور الكثيرة المختلفة
في الماهية لتلك الامور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون
الواحدة واحدة هذا خلف فان قيل بان هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف

المعقولات والعلم بالتفصيل بتلك المعقولات حاصل اذ لا نعني بالعلم التفصيلي الا ذلك
فثبت ان ما يقولون بعيد عن التحصيل ولعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون
صور المعلومات يحضر على ترتيب زماني واحد بعد واحد فان ارادوا به ذلك
فهو صحيح ولا منازعة معهم ولكنه لا يكون هذا مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل
المحض الذي يكون على التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد
وقد لا يجتمع بل تتوالى وتتعاقب واما على الوجه الذي اخترناه من ان العلم حالة اضافية
فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره
واذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فانه لا معنى لحصولها
على سبيل التفصيل الا ذلك فاما ما قالوه من ان علمه بقدرته على الجواب متضمن للعلم بالجواب
فنقول انه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال فاما حقيقة
ذلك الشيء فهو غير عالم بها فلذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو كونه دافعا
لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم على التفصيل معلوم وهذا كما انا اذا عرفنا
من النفس انه شيء محرك للبدن فكونه محركا للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم
على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف ذلك بطريق اخر
فثبت ان ما قالوه باطل ونخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم
الواحد علما بمعلومات كثيرة والله اعلم

الفصل الحادي عشر

في بيان ان العلم
عرض اما البرهان فظاهر لانه موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه
دون ما هو فيه ولكن فيه شك وهو ان العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم
مرتسمة في العالم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون
مطابقا له وداخلا في نوعه والشيء انما يشاكل غيره في طبيعته النوعية
ان لو كان مشاكلا له في جنسه لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذن
تلك الصورة العقلية جوهرية ولا شيء من الجواهر بعرض فتلك الصورة الجوهرية
ليست بعرض والجواب عنه ما بينا فيما سلف ان جوهرية الجوهر ليست
لاجل كون الشيء موجودا لا في موضوع والا لكان الشك في وجوده موجبا
لعدم العلم بكون ذلك الموجود لا في موضوع في الحال موجبا للشك في جوهريته
بل الجوهرية انما كانت لاجل انها ماهية متى وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وكونها في الحال في الموضوع لا ينافي كونها بحال اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع كما اذا قلنا المغناطيس هو الذي يجذب
الحديد عند قربه منه فهذا يصدق عليه وان لم يكن جاذبا بالفعل لعدم وجدانه
فكذلك هاهنا بقي ان يقال فحينئذ يكون تلك الصورة جوهرا وعرضا معا
فيلتزم ذلك فان المنكر عندنا ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا

في الاعيان فاما ان يكون باعتبار وجوده الذهني عرضا وباعتبار ماهيته جوهرا فذلك
ليس بمنكر بقي شك آخر وهو ان تلك الصورة صورة موجودة في نفس جزئية
فلها وجود في الاعيان فاذن الشيء من حيث هو في الذهن له وجود في العين
فهو عرض وجوهر باعتبار الوجود العيني فنقول لا شك ان تلك الماهية من حيث هي
موجودة في النفس الجزئية فهي من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني كون
الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان السواد اذا كان موجودا في العين كان من شأنه
قبض البصر والحرارة العينية من شأنها الاحراق ولكن متى حصلت في العقل لم يترتب
عليها هذه اللوازم فالاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال
بعد باق

الفصل الثاني عشر

في تحقيق كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا ان
الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهابل الشعري ظنوا ان العاقل لا بد وان
يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المدققين لما عرفوا فساد القول
بالاتحاد زعموا ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك العقل والعاقل والمعقول واحد
وانا اقول الشيء اذا عقل ذاته ولا شك ان الذات الموصوفة بالمعقولية لكن
وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه ان كل ما كان
عبارة عن حقيقة الشيء او عما يكون جزءا من حقيقته استحال ان يتصور احدهما مع
الذهول عن الاخرى ونحن يمكننا ان نحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا
وايضا يمكننا ان نحكم على الشيء بكونه عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية
وصفان متغايران فان قيل لا يمكننا ان نتصور كون الشيء عاقلا لذاته الا اذا حكمنا
بانه معقول لذاته وكذلك بالعكس فعرفنا ان العاقلية والمعقولية هناك واحدة
فنقول ان العاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحديهما الى الاخرى
لكان متى ثبت احدهما ثبت الاخرى وكان لا يثبت في الشيء كونه عاقلا الا اذا
ثبت كونه معقولا وبالعكس كما انه لما كان الانسان متقوما بالحيوان استحال ان
نعقل ماهية الانسان الا اذا عقلنا ماهية الحيوان اولا ولما امكننا ان نفهم العاقلية
عند الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس عرفنا ان ماهية العاقلية مغايرة لماهية
المعقولية واذا ثبت تغاير الوصفين ثبت مغايرتهما عند ما يكون العاقل
والمعقول واحدا لان الصفتين اذا ثبت تغايرهما في ماهيتهما في موضع ثبت
تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت المخالفة
حاصلة في كل المواضع واما قوله انه يستحيل ان يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا
عقل قبله كونه معقولا لذاته فنقول ان هذه لا يمنع من حصول المعلومين فان العلم بالابوة
يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان مختلفين في ماهيتهما ارأيت لو فرضنا
كون الشيء محركا لذاته فالعلم بالمحركية والمتحركية هناك متلازم مع انه لا يلزم

ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشيء عاقلا مغاير لكونه معقولاً
نعم الذات التي عرض لها احدى الصفتين هي بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى
واما كونه عقلاً يغاير كونه عاقلاً ومعقولاً فهو ظاهر لانا نعرف من الشيء انه عاقل لذاته
ومعقول لذاته وان كنا نشك في ان ذاته هل هي ذلك التعقل او مغاير لها وذلك يدل
على المغايرة والاضافة فقد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذكرنا ايضاً كونها
مغايرة للذات بعض القوم لما اعتقد ان التعقل هو مجرد الحضور ثم تحققوا انه لا يمكن
ان يحصل عند الذات صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك لما بينا
انه حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل لما قدمنا من
البرهان اقوى على الصحة مما اخترناه فنقول ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته والا لكان
حقيقة الادراك هو حقيقة ذاته وحقيقته هو حقيقة الادراك فكان لا يثبت احدهما
الا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشيء لذاته زائد على
ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو اذن امر
غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق لذاته ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فذاته
انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة
وان لم يكن له اليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة له ولا مساوية في الماهية لم يصر
ذلك الشيء معلوماً اصلاً لان حقيقته غير حاضرة ولا الذي له اليه نسبة فالذي
منقطع الاختصاص عن النسبة اليه يستحيل ان يصير معلوماً فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة
نسبية

الفصل الثالث عشر في ان الشيء كيف يعقل ذاته ومما يجب البحث عنه
سواء قلنا الادراك حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك
في المدرك ان الشيء كيف يعلم ذاته فان العلم لو كان امراً نسبياً فالنسبة انما تحقق
بين الشيئين فالشيء الواحد لا ينتسب الى نفسه فلا يكون عالماً بذاته وان قلنا انه عبارة
عن التمثل فالشيء انما يتمثل بغيره فاما بنفسه فذلك غير معقول قال الشيخ كون الشيء معقولا
هو الكون ماهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون
عند الشيء اعم من الكون عند شيء مغاير ولقائل ان يقول هذا هو محل الاشكال
بعينه فان الخصم يقول الكون عند الشيء حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين
ارايت ان قائلا لو قال المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم كون الشيء محركاً لذاته
وكذلك الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركاً وموجداً لذاته
بل يعقل ذلك منه وهل الحكم بصحة قوله فان كان ذلك باطلا فكذا ههنا وقال بعضهم
العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت باعتبار صفتين
كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فيما يرجع الى صحة تحقق الاضافة له فالذات من حيث
انها عالمة مخالفة للذات من حيث انها معلومة فلا جرم صح تحقق الاضافة للذات الواحدة

مخالفة

مخالفة للذات عند تباين ما بين الجهتين ولقائل ان يقول الجهتان اللتان باعتبارهما
يصح تحقق الاضافة لا بد من تقدمهما بالذات على تحقق تلك الاضافة وكون الشيء عالماً
ومعلوماً وصفان اضافيان متفرعان على تحقق العلم فانه ما لم يحصل العلم لم يحصل
للذات وصف العالمية ولا للمعلوم وصف المعلومية فاذن وصف العالمية
والمعلومية متأخران بالذات عن ثبوت العلم والعلم وصف اضافي متأخر عن الجهتين
اللتين باعتبارهما يصح عروض تلك الاضافة فلو كان تينك الجهتين هما العالمية
والمعلومية لزم تأخرهما عن نفسهما بدرجتين وذلك محال قال الشيخ في المباحثات
كل متشخص حقيقة وتشخص وتلك الشخصية زائدة ابداً على الماهية على ما مضى ثم ان كانت
الماهية مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة
فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما
تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة
من حيث هي هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع ولذلك المجموع اضافة المعلومية
الى تلك الحقيقة وهذا اخص ما يذكر في هذا الموضع فان قيل وجود الشيء متقدم بالذات
على اضافته الى غيره فاذن اضافة حقيقة الشخص الى ذلك الشخص بعد وجود حقيقة
الشخص لكن وجوده بعد تشخصه فاذن تلك الحقيقة لا تضاف الى ذلك
الشخص الا بعد تشخصها فاذن الشخص المضاف الى الشخص فيكون الاضافة
حاصلة للذات الواحدة من جهة واحدة فنقول نسلم ان الحقيقة
لا تضاف الا بعد الوجود لكن لا نسلم ان الوجود بعد التشخص بل التشخص
بعد الوجود فان التشخص نعت ووصف لذلك الشيء ووجود الوصف
متأخر عن وجود الموصوف ولقائل ان يعود فيقول ان الشيء انما يكون
موجوداً اذا كان متميزاً عن غيره منفرداً بذاته ويكون بحيث يمكن الاشارة اليه
اشارة عقلية او حسية وما لم يكن كذلك لم يكن موجوداً فاذن الشخص
متقدم على الوجود واما قولكم بان الشخص وصف فوجوده متأخر عن وجود
قلنا هذا باطل بالوجود فانه وصف ثبوتي وهو زائد على الماهية فان كان
ثبوته متأخراً عن ثبوت الموصوف فالماهية موجودة قبل وجودها
ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيتسلسل وان كان عروضها
غير مشروط بثبوت الماهية فقد بطل قولكم ثبوت الموصوف متقدم
على ثبوت الصفة ونقول في جملة الشيء يجب ان يكون متميزاً عن غيره
حتى يكون موجوداً لا على انه يصير متميزاً ثم يصير موجوداً لان التميز لا يكون
الا بعد الوجود والا فيكون قبل الوجود تميز فتكون الاشياء المعدومة
بعضها متميزاً عن البعض فيكون المعدوم موجوداً هذا خلف لكن على التقدير

موجوداً اولاً اوليته بالذات لا بالزمان ثم يصير مميزاً او نقول بان الوجود
والتميز ليس لاحدهما على الآخر مزية في التقدم الذاتي والسبق الطبيعي
ثم على هذه المساعدة يتم الكلام المذكور لانه وان كان التشخص مقارنا للوجود
ولكن يعرض للحقيقة الموجودة اضافة الى ذلك التشخص فلا يكون للتشخص تقدم
واعتبار صحة انضياف الحقيقة الموجودة الى ذلك التشخص فلا يلزم
عروض الاضافة باعتبار واحد لذات واحدة واما الشك الثاني
فقد حللناه في اول الكتاب ان ما لا يوجد له لا يوجد له غيره فهذا القول
في هذا الباب

الفصل الرابع عشر في اقسام التصديقات

حكم الذهن بشيء على شيء اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما
ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب
او لا يكون فان كان لموجب فاما ان يكون الموجب حسيا او عقليا او مركبا
منهما فان كان حسيا فهو العلوم الحاصلة بواسطة الحواس الخمس وان كان عقليا
فاما ان يكون الموجب مجرد تصور طرفي المسئلة وهما الموضوع والمحمول او
لا بد من شيء آخر والاول هو الاوليات وهو كالعلم بان الشيء لا يخلو
عن النفي والاثبات فان مجرد تصورات هذه القضية يقتضي ذلك الحكم والثاني
هو النظريات كالعلم بان العالم محدث او انه قديم فان مجرد تصور العالم
والمحدث لا يقتضي ذلك الحكم بل لا بد من امور اخر واما ان كان الموجب مركبا
من الحس والعقل فاما ان يكون من السمع والعقل وهو العلم الحاصل من مجرد الاخبار المتواترة
واما ان يكون من البصر والعقل وهو المجربات والحدسيات هذا كله اذا
كان الحكم الجازم المطابق لموجب واما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد
المقلد وقد يسمى ظنا واما الذي يكون جازما ولا يكون مطابقا فهو الجهل المركب
واما الذي لا يكون جازما فالتردد فيه اما على السواء او لا على السواء فالذي
على السواء هو الشك والذي لا على السواء فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم
وتمام القول في اقسام اليقينيات في فصل آخر

الفصل الخامس عشر في السبب

الذي لاجله يحصل العلوم الاولية اعلم ان النفس لا شك في كونها مستعدة
للانتقاش بصور الموجودات لكن الاستعداد اللازم لوجوده التي حصل له
في اول الامر غير كاف ولا تام فان ذلك الاستعداد لو كان تاما وقد ثبت
ان الفياض لتلك التعقلات تام الفيض لا تخصص فيضه بوقت
دون وقت لامر عائد اليه بل لامر يعود الى القوابل والمستعدات وجب
ان يكون تلك التعقلات والمعارف حاصلة لها في اول الامر وان لا توجد
النفس خالية عن شيء منها واذ ليس الامر على هذا الوجه علمنا ان الاستعداد

المصاحب

المصاحب لها في اول الامر غير كاف في فيضان تلك التعقلات عليها من مبادئها
فاذن لا بد من زيادة استعداد لها حتى يحدث تلك الصورة وتلك الزيادة امر
حادث ولا بد له من سبب لما عرفت ان كل حادث فله حادث آخر قبله وليس
ذلك الا الاحساس بالجزئيات فان الاحساس بها سبب لتنبيه النفس
لمشاركات تلك الامور المحسوسة ومباينتها وذلك سبب استعداد النفس
بالتصورات الكلية المجردة عن عوارض المادة ولواحقها والشعور بما لها من اللذات
والعرضيات لازمة او مفارقة بطيئة الزوال كانت او سريعة الزوال فالنفس
ينتفع بالحس في اكتسابها للتصورات من هذا الوجه ثم اذا حصلت التصورات
التامة في النفس فلا بد وان يقع للبعض الى البعض نسبة المحمولية والموضوعية
فما كان من المحمولات محمولة على موضوع معين لذاته وعينه لا لتوسط امر ثالث فلا بد
وان يكون حكم العقل بثبوته له غير متوقف على شعوره بمتوسط اذ لو كان
حكم العقل بذلك المتوسط لشيء ثالث مع انه في نفسه ليس لشيء ثالث كان حكم
العقل غير مطابق لما عليه الشيء في نفسه فلا يكون حكم العقل في ذلك صادقا
فاذن لا بد وان يكون حكم العقل حيث لا يتوسط شيء ثالث فيكون
ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع ثبوتا اوليا فان كل ما ثبوته لاجل متوسط
كان ثبوته لذلك الموضوع لا اولا بل يكون ثانيا لثبوت ذلك المتوسط وثالثا
له وكذلك ما حكم العقل بثبوته للموضوع لاجل متوسط لم يكن حكم العقل بذلك الثبوت
اوليا بل ثانيا وثالثا لحكمه بثبوت ذلك المتوسط لذلك الموضوع فاما ما يكون ثبوته
لموضوعه في الوجودين اعني الخارج والذهن بلا متوسط كان ثبوته له اوليا فالاحكام
يسمى امثال هذه قضايا اولية فهذا هو تحقيق القول في العلوم الاولية
واما الذي يقال بعد ذلك من ان الاوليات ما يستحيل وقوع المنازعة فيه فان المتأمل
يجب ان يفرض نفسه خالية عن جميع العادات والديانات ثم يعرض على
نفسه تلك القضية فان وجدها مبادرة ومسارعة الى التصديق بها
فهي القضية الاولية والا فلا فذلك تعريف الاوليات بالرسوم فاما تعريفها بالحد
الحقيقي الكاشف عن ماهيتها فما ذكرناه فاما اذا لم تقع بين اجزاء القضية
العقلية هذه المناسبة بان تحمل البعض على البعض حملا اوليا فينتفع بالحواس
في اكتساب التصديقات من وجوه ثلثة فانها تارة ينتفع بحس البصر
مثل جزمنا بوجود الالوان وتارة ينتفع بحس البصر والذوق والشم وغيرها
ينتفع بالحواس في ادراك محسوساتها وتارة يستعين بها مع شركة العقل
وذلك في المجربات وتارة ينتفع بالسمع مثل الجزم الحاصل بموجب الاخبار
المتواترة فهذه هي الجهات التي ينتفع النفس بها في الحس ثم بعد هذه التصورات

والتصديقات المكتسبة بمعونة الحس يستقل النفس بذاتها وتنفرد بنفسها وتقوى
على تخرج بعضها ببعض واستيلاد النتايج منها الى غير النهاية ولا يكون بها حاجة
الى معاودة الحواس بل ربما صارت الحواس مضادة لها في احكامها وقضاياها
فان حكم العقل فيما ليس بمحسوس يكون مع منازعة من الوهم والخيال

الفصل السادس عشر

في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير
الواحد اما قوتها على توحيد الكثير فمن وجهين الاول بالتحليل لانها اذا حذفت
عن الاشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتها وساير العوارض اللاحقة لها
بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة الثاني بالتركيب لانها اذا
اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنه ان يميز ذاتيها عن عرضيها وجنسها
عن فصلها وجنس جنسها عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها
عن فصلها بالغة ما بلغت وبميز لازمها عن مفارقها وقريبها عن بعيدها والقريب
منها عن الملايم فيكون الشخص الواحد في الحس واحدا لكنه في العقل امور كثيرة ولذلك
يكون ادراك العقل اتم الادراكات بل كان العقل يتغلغل في ماهية الشي
وحقيقته ويستنتج منها نتيجة مطابقة لها من كل الوجوه واما الادراكات
الحسية فانها مشوبة بالجهل فان الحس لا يدرك الا ظاهر الشي فاما باطنه
وماهيته فذلك مما لا يحيط به الحس

الفصل السابع عشر

في حصر الاوليات
وتعيين اول الاوايل في التصديقات العلم بان الشي لا يخلو عن النفي والاثبات
ولا يتصف بهما وهذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها لان ما جعل دليلا على شي
آخر فهو الذي يستدل بثبوته او انتفايه على ثبوت شي آخر او انتفايه فلو جوزنا
الخلو عن الثبوت والانتفا لم يامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفا
وبتقدير خلوه عنهما لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن انما دل على ثبوت هذه
القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته
الا بالطريق الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الذي يدل على انهما لا يجتمعان
فيه لابد وان يعرف منه كونه دليلا على ذلك المطلوب اذ لو جاز ذلك
واحتمل لم يكن اقامة الدلالة على امتناع الاجتماع مانعا من استحالة الاجتماع
لاحتمال ان يكون الدليل دالا على استحالة اجتماعهما ومع هذا الاحتمال لا يحصل
المقصود واذا كانت دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة
على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بالقضية لزم الدور فثبت ان هذه القضية لا يمكن
اقامة البرهان عليها واما ساير التصديقات البديهية فيشبه ان يكون
فرعا على هذه القضية فان العلم بان الموجود لا يخلو عن الوجوب والامكان
علم خاص وكذلك العلم بان الكل اعظم من الجزء متفرع على العلم بان زيادة الكل

على الجزء

على الجزء اذا لم يكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين واذا وجدت
مع المزيد عليها فمجموعهما اعظم اذ لا نعني من الاعظم الا ذلك وكذلك قولنا الاشيا
المساوية لشي واحد متساوية مبنية على تلك القضية لان الاشيا المساوية
لشي واحد طبيعة كلها تلك الطبيعة واذا كانت طبيعتها واحدة استحال
ان يكون طبايعها مختلفة لامتناع النقيضين وكذلك قولنا الشي لا يكون في
لما لم يمر حالة عن الشيين الحاصلين في مكانين واذا لم يمر احدهما عن الاخر
كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني قد اجتمع فيه الوجود والعدم
فثبت ان القضيتين الاولتين انما كانتا ظاهرتين في الحقيقة لكونهما في قوة
قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين
لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اول
الاوايل في التصديقات ولذلك اتفق اهل التحصيل والتحقيق على ان المنازع
لها لا يستحق المكالمة والمناظرة اذ لا يمكن اقامة البرهان على حقيقة هذه القضية
والذي ينازع فيها اما ان ينازع لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما
لكونه مقلدا او معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج
المتناقضة ولم يقدر على ترجيح بعضها على البعض فان كان المنازع من القسم
الاول فعلاجهم تفهيم اجزاء تلك القضية وان كان من الثاني فعلاجهم الضرب
والحرب وان يقال لهم الضرب واللاضرب واحد وان كان
من القسم الثالث فعلاجه حل شكوكه ومع ذلك فلنذكر شبهة
اصحاب هذه المقالة فان لهم ان يقولوا انا لا نجزم بشي من الحقايق بل نشك فيها
لانا انما نجزم بثبوت هذه الحقايق لما نجد من انفسنا التالم بالمولمات
والتلذذ بالملذذات والاحساس بالمبصرات والمسموعات ثم انا قد نجد من
انفسنا الجزم بامثال هذه الاشيا مع انا في وقت آخر نجزم ان كل ذلك
الجزم كان باطلا فلا جرم ارتفع الامان عن شهادة الحس والبديهة
وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة وجود الاشيا اما التخيل
او الحس او العقل ولا وثوق على شهادة واحد من هذه الثلثة
اصلا فاذن لا طريق الى معرفة الاشياء اما التخيل فلان النايم
يرى في نومه اشياء يجزم بها ولا يرتاب في كونها كذلك
ثم بعد الانتباه يتيقن ان كل تلك الاعتقادات التي كانت
ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن المحتمل
ان يكون هنا حالة نسبتها الى اليقظة كنسبة حالة
اليقظة الى حال المنام حتى انا في تلك الحالة نعرف ان كل ما

تخيلناه واحسسناه في هذا الوقت كان باطلا واما الحس فلان
الحس يرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا كالذي يعرض
لمن في السفينة في تخيله حركة الساحل ويرى الصغير كبيرا اذا حال
بين الرأي والمرئي حجاب رطبة والكبير صغيرا اذا كان بحار ابعيدا
وايضا فالمبرسم والمجنون وغيرهما يتخيلون صور الاشياء في ثبوتها
واصحاب النفوس القوية الزكية يتخيلون اصواتا طيبة وصورا حسنة
ويستلذون بها على ما شهدت التجربة والقياس بذلك وكذلك يرى
القطر النازل خطا مستقيما الا يكون لشئ مما احسسناه وجود خارجي
بل يكون هناك تخيلات ذهنية وظنون فاسدة فكرية واما العقل فلان
تصديقه بالامور اما بديهي او كسبي اما البديهيات فلا تعويل عليها
اما اولا فلان حكم الذهن بالقضايا التي تسمى عقلية كحكمه بالقضايا
التي تسمى ذهنية ثم انه عرف كذبه في الوهميات فزال الامان عن حكمه
في العقليات وتقرير ذلك قد مضى واذا ارتفع الامان عن البديهيات
فعن النظريات اولى فان قلتم هذا اعتراف بان هنا حسا وتخيلا ونوما
ويقظة وخطأ وصوابا وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول
لا شك ان ذلك يوجب الاعتراف بوجود هذه الاشيا لكن الدليل قد
دفناه اولا يوجب الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت
ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده دليلان على طرفي النقيضين
وعجز عن الترجيح فانه لا بد له من التوقف فان حاول المحاول استخراج
الاجوبة عن هذه الاسولة كان اما غالطا او مغالطا لان تلك الاجوبة
لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلو لم يمكن تصحيح
هذه العلوم الاولية الا بتلك العلوم المكتسبة التي لا يمكن اثباتها الا
بتلك الاوليات كان البيان دوريا وهو باطل فهذا ما يمكن ان يحتج به
اصحاب الحيرة والطريق الى حله ان نقول اما الجزم بثبوت هذه الاشيا
فقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ها هنا ما يعارض عن ذلك الجزم
ويخدشه وحينئذ نشتغل بحل ذلك العارض ولم يكون ذلك تصحيحا للاوليات
بالمكتسب فنقول انه ليس الامر كذلك فانا لا نحاول حجة على اثبات
هذه الاوليات بل الجزم بذلك حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل
الشكوك الدافعة لذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاوليات بالنظريات حتى يقع البيان الدوري الفصل

الثامن عشر في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة
الذين يجوزون صدور الافعال الكثيرة عن العلة الواحدة بنية الذات لا يتوجه عليهم
الاشكال اما الذين يمنعون ذلك فيجب عليهم حل هذا الاشكال فان المعلول انما يتكثر
اما لتكثر في ذات العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب
المعلولات والنفس الناطقة جوهر بسيط لو كان مركبا عن جزئين وما لا يبلغ كثرتها الى
ان يساوي كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ان يكون ذلك التكثر بسبب
كثرة القوابل فان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس جوهرها ولا يمكن ان
يكون ذلك لترتب الافاعيل فان السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس
وكذلك الوصف في التصورات وفي كثير من التصديقات فبقي ان يكون ذلك
بسبب اختلاف الآلات فان الحواس المختلفة الآلات تعد النفس لانتقاش
تلك الصور الكلية المجردة والاحساسات الجزئية بكثير بسبب ذلك وكانت البدن
على ما بينا الوصف في كيفية استعانة النفس بالحواس ثم بعد ذلك حصول
التصورات الاولية والتصديقات الاولية يمتزج بعضها ببعض ويتولد من
هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات
والتصديقات الاولية الكثيرة بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات
والتصديقات المكتسبة بسبب امتزاج تلك الاوليات بعضها ببعض ولا محالة
انها تكون مترتبة ترتيبا طبيعيا يكون كل متقدم منها سببا للمتأخر الفصل التاسع
عشر في اثبات القوة القدسية اعلم ان الاستكمال من الاوليات
الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم او لا يكون فان كان بتعليم معلم فلا بد وان
ينتهي بالآخرة الى ما يكون ذلك من تلقاء نفسه والا لتسلسل الى غير النهاية ولان
كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مزاولته فانه لا بد وان يستخرج
بفكر نفسه ما لم يسبقه اليه متقدموه قل ذلك او كثر فكيف لا نتوقى ذلك
وقد بينا ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لحصول التصورات
الكلية وستعرف ان حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت
احدهما للآخر فلا نكير لو وقع للذهن التفات الى تصور محمول السبب
الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب
عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير ان يتفق
ذلك من معلم او سبقه اليه مرشد وقابل فظهر ان الانسان يمكنه
ان يتعلم من نفسه وكل ما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد متفاوت
في الناس فرب انسان لو اكب طول عمره على تعلم مسئلة تعذر عليه
ذلك وانصرف عنه دون مطلوبه ورب انسان يكون بالعكس

انه لو التفت ذهنه اليه ادنى لفتة حصل له ذلك ولما راينا ان الدرجات فيه متفاوتة والمراتب مختلفة بالقوة والضعف والاقل والاكثر فلا بعد في وجود نفس بالغة الى الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد لادراك الحقائق حتى كان ذلك الانسان يحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه ينساق الى النتائج من غير مزاولة منه لذلك من تلك النتائج الى غيرها حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قدسية ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلانها اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فلانها اسرع انتقالا من المبادي الى الثواني ومن المقدمات الى النتائج ويخالف سائر النفوس من جهة اخرى وهي ان سائر القوى يعني المطالب ثم يطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفوس الكاملة فيتبع الحد الاوسط في الذهن لها ويبادي الذهن منه الى النتيجة فيكون الشعور بالحد الاوسط مقدما على الشعور بالمطلوب

الفصل العشرون في ان قبول النفس للصور لا يتوقف على التفكر

لقائل ان يقول ان النفس الناطقة اذا فارقت البدن وفقدت آلة الفكرة فانها لا تعي عالمة بشيء لان الادراكات العقلية مشروطة بالافكار والذي يقول في حل هذه الشبهة ان الادراكات لو كانت مشروطة ومعللة باستعمال القوة المفكرة تعلق السبب بمسببه او المشروط بشرطه لكانت الادراكات مقارنة للافكار لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلان الانسان حال ما يكون متفكرا كان طالبا والطالب لا بد وان يكون فاقدا للمطلوب واما بيان الشرطية فلان المحتاج الى الشي اما ان يكون محتاجا الى وجوده او عدمه فان كان الى وجوده وجب حصول وجوده عنده وان كان الى عدمه لم يكن عدمه منافيا لوجوده لان الشرط لا ينافي المشروط بل يقارنه وهو ان النفس الناطقة هي المحل للتعقلات والادراكات الكلية والسبب الفياض لتلك الادراكات جوهر مفارق مجرد عن المادة ولواحقها فاذا كانت النفس القابلة بعد الموت باقية والجوهر الفياض لتلك الصور باق وجب حصول تلك الصور لان الفاعل اذا وجد مع القابل وجب حصول الاثر اللهم الا ان يقال بان الاستعداد التام لا يحصل في النفس الا عند استعمال الفكر وهو ايضا باطل لانا اذا تفكرنا في شيء وادركناه امكننا استرداد ذلك الادراك بعد مدة فعرفنا ان استعداد النفس لقبول تلك الصور من مباديها لا يتوقف على استعمال الفكر فان قيل القوة الفكرية والخيالية متمانعان

فان الخيال

فان الخيال اذا انصب الى التخيل وتعطلت الفكرة تعطلت القوة العقلية وكذلك تعطل القوة العقلية في النوم سبب لبطلان القوة المفكرة وكل ذلك دال قوية على ان العقل لا بد له من التوسل الى تحصيل النسبة بينه وبين العقل الفعال من القوة المفكرة الجواب قوله العقل يتعطل في حال النوم فغير مسلم بل كثيرا ما يستنبط العقل في النوم ما لم يكن يستنبطه في اليقظة ولكن الاغلب ان التخيل يستولي على النفس فيستعمل النفس من عمل الفكر فلذلك يحتاج في اكثر الاحلام الى التعبير

الفصل الحادي والعشرون في امكان اجتماع التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة

ربما ظن بعض القاصرين الناظرين في ظواهر المكتوبات ان النفس لا تقوى على استحضار معلومين وادراكين وليس الامر كما ظنوا لوجوه ثلثة الاول انا اذا حكمنا بشيء على شيء فتصور الموضوع وتصور المحمول لا بد من حصولهما دفعة لان الحكم على الشيئين لا بد وان يحضره المقتضي عليهما ففي وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا اذ التصور الواحد ليس في الحكم والتصديق فكان يجب ان يتعذر الحكم ابدا الثاني اذا عرفنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مثل الجنس وحده او الفصل وحده مفيدا للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة واحدة لاستحال حصول العلم في وقت من الاوقات بحقيقته فبهذا البيان امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال حصول العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة الثالث العلم بوجود المتضايفين حاصل وكذلك العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم وهو يدل على ما قلناه ومما يحقق ذلك في التصورات والتصديقات ان العقول المفارقة لا يمكن ان يكون شيء من تعقلاتها موجودا بالقوة بل لا بد من حصولها بالفعل وكذلك النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا بد وان يصير معلوماتها كلها حاضرة بالفعل فان قيل فنحن نجد من انفسنا اذا اقبلنا بها على ادراك شيء يتعذر في تلك الحال الاقبال على ادراك شيء آخر قلنا جوابه حله يبتني على مقدمة وهي ان الادراك التعقلي مغاير للادراك الخيالي فانا اذا قلنا الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا اثر مطابق للترتيب لهذه الالفاظ فاذا قلنا الناطق انسان فالمفهوم العقلي لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وبالعكس واذا عرفت ذلك فنقول ربما ساعدنا على ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة والخيالات مختلفة دفعة واحدة لانها

كيف كانت لا تتم الا بآلة جسمانية واما القوة العقلية فانها تقوى على ذلك
والذي نجده من نفسنا كالمتعذر عائد الى القوة الخيالية لا الى القوة العقلية

الفصل الثاني والعشرون في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان العلم
بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة. تبيك العلة اما ان تكون لذاتها مؤثرة
في المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة في المعلول فان لم يكن تاثيرها في المعلول
لذاتها بل لابد من اعتبار قيد آخر لم يكن هي العلة بل العلة هي المجموع ثم الكلام في ذلك
المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء يكون هو لذاته علة لذلك
الشيء فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمتى علمت
وجب ان العلم على هذا الوجه ومتى علم منها انها علة لذلك المعلول وجب ان العلم بذلك
المعلول اذ العلم باضافة شيء الى شيء يتضمن العلم بالمضافين فاذن يجب ان يحصل
من العلم بالعلة العلم بالمعلول اقول ان هذا يدل على اعتراف القوم
بحصول علمين دفعة واحدة فان عند التصديق بوجود العلة يجب التصديق
بوجود المعلول ولنرجع الى غرضنا فانه قيل يلزم على هذا اذا عرفنا حقيقة
شيء ان نعرف لازمه القريب وملازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني
الثالث حتى نعرف جميع اللوازم دفعة واحدة ولو كان كذلك لما خفي علينا
شيء اصلا جله من وجهين احدهما التزام ذلك وهو انا متى عرفنا ماهية شيء
وحقيقته فلا بد وان نعرف جميع لوازمه لكنا لا نعرف حقيقة شيء من الاشياء
وانما غايتنا ان نعرفها بلوازمها وصفاتها فان قالوا هذا باطل من وجهين احدهما
ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات ايضا لازمة لها
فاذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم ان يكون العلم بها علة للعلم بتلك
الصفات الثاني انكم بينتم ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذن علمنا
بحقيقة نفسنا ولوازمها حاصل ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات نفسنا
ولوازمها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وقدمها وفسادها فيجب
ان يكون العلم بهذه الاحوال حاصلا من غير كسب والجواب عن الاول
انه من الجائز ان يكون الصفات لازمة للموصوف لكن الموصوفات
لا تكون لازمة للصفات فان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان تكون
مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمها الزوايا الثلث من المثلث
اذ ليس كل ما يساوي القائمتين فهو الزوايا الثلث من المثلث بل الخط
القائم على خط قياما غير منتصب ومن الميل يحدث عنه زاويتان مساويتان
لقائمتين فبطل دعواهم فان فرضوا الكلام في لازم مساو فعند ذلك
نجيب بجواب شامل وهو ان اللوازم معلولات للماهية وستعرف

ان العلم

ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة وبين الفرق بين الموضعين واما
الثاني فيمكن الجواب عنه على طريقين الاول انا نقول المعلوم بالبديهة لنا
من نفسنا وجودها فاما حقيقتها فهي غير معلومة لنا بالبديهة بل بنوع من الافكار
والانظار وهذا الجواب غير مرضي على ما ستعرف الطريق الثاني انا نقول
اللوازم على قسمين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ونعني بالاعتبارية
ما يكون لها ثبوت الا عند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائمة
بذاتها غنية عن الموضوع وكونها حادثة وباقية فان الغني عن الموضوع قيد سلبي
ولو كان ذلك وصفا ثبوتيا لكان للشيء الواحد صفات غير متناهية لاجل
امور غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية وايضا فالحدوث
والبقاء لو كانا وصفين لزم التسلسل على ما عرفت فعلمنا ان امثال هذه
الصفات لا وجود لها في الخارج فاذن تلك الماهية لا يكون علة لتحقق هذه
الصفات مطلقا حتى يكون العلم بها علة للعلم بهذه الصفات بل انما هي علة لتحقق
هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا بل عند اعتبار جملة من الوسطيات
ولا شك ان العلم بماهية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة الملتفت اليها علة للعلم
بوجود امثال هذه اللوازم فاما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل
قدرتها على الادراك والتحريك فان القدرة صفة حاصلة للنفس لا بوقف
على الفرض والاعتبار فلا جرم من عرف ذاته فقد عرف هذه الصفة فان قيل
ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة مقولة بالقياس الى معلولية
المعلول وذات العلة غير مقولة بالقياس الى شيء والا كانت ذات العلة
من باب المضاف فلا يكون قائما بنفسه لكن المبدأ الاول القائم بذاته
علة هذا خلف وايضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة
عليه هذا خلف واذا ثبتت المغايرة بينهما وثبت ان العلة غير مقولة بالقياس
الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت العلية لها العلم
بذات المعلول فنقول علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على
ذات العلة والا لكانت علية العلة لتلك العلية زائدة على ذات العلة وذلك
يوجب التسلسل فاذن علية العلة ليس نفس انها المخصوصة فيلزم من العلم بها
متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الآخر واذا تباينا فلم لا يجوز
ان يحصل العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فنقول انهما وان كانا متباينين في الحقيقة
الا ان المعلول لما كان لازما للعلة وجب ان يكون العلم بالمعلول لازما
للعلم بالعلة لان التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي فاذا لم يكن
بين العلة والمعلول واسطة وجب ان لا يكون بين العلم بهما واسطة

هذا ما يمكنني ان اقوله في تقرير هذا الدليل و مما يدل على ذلك انا ابدا نستدل
بالاسباب على مسبباتها فاذا رأينا ملاقاة النار للقطنة تيقنا بالاحتراق و
اذا رأينا الثقل مع عدم المانع تيقنا بالهوي وليس ذلك الا لاجل ان العلم بالسبب
يوجب العلم بالمسبب ولقائل ان يقول انما عرف ذلك بالحس لا لاجل العلم
بماهية العلة فاما بيان ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فلما نقوله
وبالله التوفيق ان استناد المعلول الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل
بالوجود او العدم اذ لو كان له في ذاته استقلال اما بالوجود او بالعدم
لاستحال استناده الى العلة ثم ان عدم الاستقلال في الوجود او العدم هو الامكان
فاذن حاجة المعلول الى العلة واستناده اليها لاجل الامكان والامكان لا يحوج
الى تلك العلة من حيث هي هي والا لكان كل ممكن مستندا اليها لكون الامكان امرا
واحدا بل الامكان محوج الى علة مطلقة فلا جرم لا يكون العلم بالمعلول علة للعلم بحقيقة
العلة المخصوصة ولما كان الامكان علة للحاجة الى العلة المطلقة لا جرم كان العلم بالامكان
سببا للعلم بالحاجة الى علة ما واما العلة فان اقتضاءها للمعلول لذاتها وحقيقتها
المخصوصة فاذن عليتها لا بد وان يكون من لوازمها ثم ان العلة المعينة لا تقتضي
معلولا مطلقا والا لكان لا يتخصص الا بقيد آخر فلا يكون المفروض علة علة هذا خلف
بل العلة بحقيقتها المخصوصة تقتضي ذلك المعلول المعين فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة
علة للعلم بالمعلول المعين اما المعلول فلا تقتضي العلة المعينة من حيث هي هي
فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قيل فاذا كان المعلول المعين
لا يقتضي العلة المعينة فلم اذا استند اليها دون غيرها فنقول المعلول المعين
يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة تقتضي معلولا معينا فتعين تلك العلة لذلك
المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضائها لذلك المعلول
ولما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في ذلك المعلول استحال ان يؤثر فيه علة
اخرى لامتناع ان يؤثر فيما وقع بعلة علة اخرى فهذا غاية التحقيق في هذا المقام
مع اني ما رأيت احدا قبلي ذكر قليلا منه بل هذا الباب فضلا عن الخوض
في مثل هذه الدقائق وقد ذكرت في بعض كتبي ان العلم بالعلة لا يوجب العلم
بالمعلول مطلقا كيف كان بل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بشرط تعقل
ماهية المعلول واستدللت على ذلك بان العلية وصف اضافي والامور
الاضافية لا يستقل باقتضائها احد المضافين والا لوجدت تلك الاضافة
لذلك الشيء عند عدم غيره وذلك محال فاذن لا يلزم من العلم باحد المضافين
العلم بتلك الاضافة فلا يلزم من العلم بذات العلة العلم بالعلية بل العلم بكون
العلة علة للعلم بالمعلول بشرط حصول تصور المعلول لان الوصف الا

اذا كان

اذا كان معلولا لمجموع المضافين لا جرم كان العلم بهما معا علة للعلم بالوصف
الاضافي واما الآن فلما ثبت ان العلية لا يمكن ان تكون وصفا ثبوتيا بل ليس
ههنا الا ذات العلة وذات المعلول ولا شك ان ذات العلة من حيث
كونها تلك الذات المخصوصة علة لذلك المعلول لا جرم لزم من العلم بالعلة العلم
بالمعلول مطلقا **الفصل الثالث والعشرون** في ان العلم بذوات
الاسباب انما يحصل من العلم باسبابها لا يخفى عليك ان اليقين التام
انما يحصل اذا كانت الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي فالذي له
سبب لا بد وان يكون لذاته ممكنا والا لامتنع استناده الى سبب والممكن
لذاته لا يقتضي الوجود ولذاته لان الممكن من حيث هو ممكن ليس الا تساوي الوجود
والعدم والشيء من حيث ان وجوده ليس ارجح من عدمه يمتنع ان يكون وجوده
ارجح من عدمه فاذن النظر اليه من حيث هو لا يقتضي العلم بوجوده والنظر
الى ما لا يكون سببا له لا يقتضي ذلك ايضا بل الشيء كما انه انما يوجد بسببه كذلك
العلم الحاصل بوجوده لا يحصل الا من العلم بسببه وكما انه بالنظر الى سببه يصير واجب
الوجود ممتنع التغير فكذلك العلم به بالنظر الى العلم بسببه يصير واجب الوجود
ممتنع التغير وذلك هو اليقين التام فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادي
لا يحصل الا من مباديها فان قيل نحن اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا
مع ان البناء لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب
العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء الى الباني واحتياج البناء الى الباني
حكم لازم لذات البناء لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة
على المعلول ثم ان العلم بحاجة امر الى امر لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد
من الامرين لا جرم صار الثاني معلوما بالضرورة لحصول العلم بالاضافة
اليه واما الاعتقاد الحاصل من جهة السبب وان كان في غاية الوكادة ونهاية القوة
الا انه ليس يمتنع التغير بل هو في معرض التغير والزوال لانه ليس ملتفتا اليه
من جهة سببه فيكون ممكن التغير واما الشيء الذي يكون غنيا عن السبب والمؤثر
فاما ان يكون العلم به بديهيا اوليا واما ان يكون مأيوسا عن معرفته
واما ان لا يكون اليه طريق بل الاستدلال عليه من آثاره ولوازمه وحينئذ
لا تعرف ماهيته وحقيقته ولذلك فان واجب الوجود هو البرهان على الكل
وليس شيء غيره يكون برهانا عليه على ما ورد في القرآن شهد الله انه
لا اله الا هو وقال ايضا قل اي شيء اكبر شهادة قل الله هذا
ما قيل في هذا الفصل وان كان فيه موضع بحث كثير **الفصل الرابع والعشرون**
في ان الشيء اذا علم بسببه لا يكون الا كليا وبرهانه انا اذا علمنا

فكذلك العلم به بالنظر الى العلم بسببه يصير واجب الوجود ممتنع التغير صح

ان آ يوجب لت و ت من حيث انه ت لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة
فيه وكونه معلولاً للالف لا ينافي ذلك فان الباء الذي هو معلول
لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه فاذن الشيء اذا علم بسببه لابد
وان يعلم كليا ولقائل ان يقول السواد مثلا اذا تشخص فلابد وان يكون
تشخصه بسبب فاذا عرف سبب تشخصه لابد وان يعرف ذلك التشخص
لما ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ففي هذه الصورة قد علم الشيء
لا على الوجه الكلي بل على الوجه الجزئي واما بيان انه كيف يمكن ان يعلم الجزئيات
على الوجه الكلي فانك اذا علمت الحركات السماوية كلها فلابد وان تعلم كل كسوف
وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول ان كسوفا
معينا انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون من كذا بشرط كذا وتعرف انه
يكون بينه وبين كسوف سابق عليه او متاخر عنه مدة كذا حتى لا يبقى عارض
من عوارض ذلك الكسوف الا وقد علمته لكنك علمته كليا فانك علمت ان الكلي
وان اعتبرت فيه الف شرط فانه لا يخرج عن كليته فان المفهوم من ذلك الذي
تقيد بالف قيد لا يمنع تصوره على ان يحمل على كثيرين الا اذا عرف بحجة خارجة
انه لا يكون ذلك الا واحدا

الفصل الخامس والعشرون

في ان العلم بالشخصيات يجب تغيره لتغيرها اذا علمنا من زيد انه في الدار عند كونه فيها
فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل كان
جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير حكمه في كونه علما واما ان لم يبق فتغيره هنا اظهر
قال بعضهم العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد ذلك الشيء
وهذا باطل لوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا
هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد نحو العلم ان الليل سيوجد ثم وجد الليل
ونحن في مكان لا نميز فيه بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل
اذ فينا علم بذلك وكذلك لو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس سيكون لها طلوع
بعد وقتنا هذا ثم طلعت الشمس ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها
ولا اخبرنا بها ولا عرفنا ضياها اذ فينا علم بذلك ولوجب اذا علمنا في وقتنا
هذا ان زيدا سيدخل الدار غدا اول طلوع الشمس وطلعت الشمس
ودخل زيد ان نعلم كلا الامرين وان لم نعلم طلوع الشمس ولا اخبرنا بذلك ولا بدخول
زيد لان الذي فينا هو علم بذلك ولما بطلت هذه التوالي ضرورة كان المقدم
باطلا الثاني ان العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم فكما ان كون الشيء سيوجد
مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث ان المعنى بقولنا ان الشيء سيوجد انه
الذي هو معدوم في الحال يحصل له وجود في الزمان المستقبل فاذا كان

المعلومان

المعلومان في نفسيهما متغايرين بل متنافيين وجب ان يكون الصورة
الحاصلة منهما متغايرتين ومتنافيتين

الفصل السادس والعشرون

في ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا العلم الفعلي لا يخلو اما ان يكون مبدا
لوجود الصورة المعقولة في الخارج وذلك مثل المهندس اذا ارتسم في خياله
شكل بيت معين بهيئة معينة فان ذلك التصور يصير مبدا لحصول ذلك
بل جميع الافعال الحيوانية والانسانية لا وجود لها في الخارج الا بسبب العلم بما فيها
من المنافع او الظن او الاعتقاد بكونها كذلك فالصائم في الصيف الصائف
اذا علم انه لا سعة عليه في شرب الماء البارد لا غرض له ولا في الماء لابد وان يصير عند
ذلك العلم طالبا ودخول النار مما المضار لابد وان يصير مضطرا الى الامتناع عنه
فهذه الادراكات الكلية تارة والجزئية اخرى هي الاسباب لحصول هذه
الافعال في الخارج الا ان تصورات النفس الانسانية لا يوثر في وجود
تلك المتصورات الا بواسطة الآلات والادوات فاما اذا كان العقل
غنيا عن الآلات والادوات كان مجرد تصوره سببا لحصول ذلك المتصور
في الخارج فهذا هو العلم الفعلي واما العلم الانفعالي فهو الذي يكون وجود المعلوم
متقدما على وجود العلم مثل من نظر الى البناء وتصور منه صورة فذلك التصور هو
العلم الانفعالي ويجب ان يعلم ان العلم الفعلي افضل من العلم الانفعالي وكيف لا
ونحن نعلم ان علم امرئ القيس بقصيدته اشرف واكمل من علم من يعلمها منه

مطلب ان العلم الفعلي افضل من العلم الانفعالي

الفصل السابع والعشرون

في تفسير العقل يجب ان يعلم ان الانسان
له قوتان عاملة وعالمة فاما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية
قد يكون حسنة وقد يكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا
من غير كسب وقد يحتاج فيه الى الكسب والاكتساب انما يكون بمقدمات
تلائمها فاذن هنا ثلثة امور احدها القوة التي بها يكون التمييز بين الامور الحسنة
وبين الامور القبيحة وثانيها المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة
وثالثها نفس الافعال التي توصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع
على هذه المعاني الثلثة باشتراك الاسم واما القوة العالمة فان العلماء
تارة يطلقون اسم العقل على ادراكات هذه القوة وتارة على نفس هذه القوة
اما الاول فهو ان العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة
بالفطرة وفي هذا الموضع يخصون اسم العقل بما يحصل لا بالاكتساب واما الثاني
فهو ان لا شك ان النفس الانسانية قابلة للادراك لحقائق الاشياء فلا يخلو
اما ان يكون خالية عن كل تلك الادراكات او لا يكون فان كانت خالية عنها
تكون قابلة لتلك الادراكات فهي كالهيولى الذي ليس له الا طبيعة

الاستعداد وتسمى تلك الحالة عقلاً هيولانياً وان لم تكن خالية فلا يخ اما ان يكون
الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات ايضاً فان كان
الحال الحاصل فيها الا الاوليات التي هي آلة فى اكتساب النظريات فيسمى فى تلك
الحالة عقلاً بالملكة اى لها قدرة الاكتساب وملكة الاستنتاج ثم النفوس
فى هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وسرعة الانتقال
منها الى النتايج سميت قوة قدسية والا فلا واما ان حصل لها مع الاوليات
تلك النظريات فلا يخ اما ان يكون تلك النظريات غير حاصلة بالفعل ولكنها
بحالة متى شاء صاحبها استحضرها بمجرد التذكر وتوجيه الذهن اليها او يكون تلك
النظريات حاصلة بالفعل حاضرة بالحقيقة حتى كان صاحبها ينظر اليها
فالنفس فى الحالة الاولى تسمى عقلاً بالفعل وفى الحالة الثانية تسمى عقلاً مستفاداً
فاذن احوال مراتب النفس الانسانية اربع لا مزيد عليها حالة الخلو المحض
وحالة حصول الاوليات فقط وحال حضور الاوليات عندها لا تكون حاضرة
وحالة حصول تلك النظريات فاسم العقل واقع على هذه المراتب باشتراك الاسم
وقد يقال العقل لكل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها اصلاً والكلام فى اثباته وشرح
احواله سياتى فى الفن الثالث من احكام الجواهر ان شاء الله تعالى **الفصل**
الثامن والعشرون فى شرح الفاظ مستعملة فى هذا الباب متقاربة
المفهوم وهى الشعور والادراك والفهم والعلم والمعرفة والاحاطة
والفكر والذكر اعلم ان الادراك هو اللقاء والوصول فى اللغة وهو مطابق
للمعنى المقصود منه فى الحكمة لان المدرك يصل الى ماهية المدرك لاجل
انطباع صورته فيه واما الشعور فهو ادراك بغير استثبات ولا تصور
تام وهو اول مراتب وصول المعنى الى النفس فاذا حصل ووقف النفس
على تمام ذلك المعنى يقال لذلك تصور فاذا بقى بحيث لو اراد استرجاعه
بعد ذهابه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر
واما المعرفة فقد جعلها الشيخ عبارة عن ادراك الجزئيات والعلم عبارة
عن ادراك الكليات وقيل المدرك اذا ادرك شيئاً فانحفظ اثره
فى نفسه ثم ادركه ثانياً وادرك مع ادراكه انه هو ذلك المدرك الاول
فيل الادراك الثانى بهذا الشرط معرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان
الذى رايته وقت كذا فالمعرفة استقرار التصور والتصور استقرار الادراك
والادراك اللقاء والوصول والفهم تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام
هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع واما العلم فانه تصور يكون معه تصديق
وهو اثبات معنى لمعنى او نفيه عنه وبالجملة فانا نقول كل ادراك فلا بد

اما ان يكون المدرك حاصلاً بحيث لا يكون منسوباً الى شيء آخر بانه هو
او ليس او بانه ذو هو او ليس واما ان يكون فيه هذه النسبة فالاول
هو التصور والثانى هو التصديق واخطأ من قال الادراك اما تصور واما
تصديق فان صيغة اما للعناد وليس بين التصور والتصديق عناد فان
التصور شرط التصديق فانى يعانده بل الصحيح ان يقال التصور اما
ان لا يكون معه تصديق واما ان يكون معه فاذا عرفت ذلك فالصدق
هو ان يكون حكمك بتلك النسبة مطابقاً لما فى الوجود والتصديق هو المطابقة
وهى قبول الذهن الاستعمال مع لذلك والكذب هو مخالفة الحكم للوجود والتكذيب
هو الموافقة على تلك المخالفة وظاهر ان كل تصديق فلا بد فيه من التصور
ولا ينعكس واما ساير الالفاظ مثل الحدس والذكاء والفطنة فسياتى
تفسيرها فى علم النفس **الطرف الثانى** فى الكلام فى العاقل وفيه
ستة فصول **الفصل الاول** فى ان العاقل يجب ان يكون مجرداً
عن المادة والبرهان عليه مذكور فى كتاب النفس **الفصل الثانى**
فى ان كل مجرد فانه يجب ان يكون عاقلاً لذاته حاصل ما رايناه ووجدناه
بعد التفحص التام والتصفح الكامل لكلام القدماء والمحدثين من المحققين طرق
ثلثة الاول ما اورده فى كتاب المبدأ والمعاد وهو انه اقام الدلالة
على ان الصورة المجردة اذا اتحدت بالجوهر المجرد صيرته عقلاً بالفعل على ما حكيناه
فى الفصل الخامس من هذا الباب ثم قال بعد ذلك الصورة المجردة لو كانت قائمة
بذاتها كانت اولى بالعقلية فان الحرارة اذا اصيرت الجسم الذى هى فيه مسخناً
فلو انها كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذلك
الجسم اذا صار قابضاً للبصر بسبب حلول السواد فيه فلو كان السواد قائماً
قائماً بذاته كان اولى بان يكون قابضاً للبصر وهذه الطريقة مبنية على الاتحاد وهو
باطل الطريق الثانى انهم قالوا كل ما كان مجرداً عن المادة ولواحقها فذاته
المجردة حاصلة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد فاذاً يعقل
ذاته واما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة عند ذاته فلان الشيء اما ان يكون
قائماً بذاته وموجوداً لذاته واما ان يكون موجوداً لغيره وقول من يقول
بما يكون الشيء موجوداً اولاً تصدق عليه انه لذاته او لغيره كلام باطل
وليس له حاصل فان هذا الخيال انما جاء من توهم ان حضور الشيء عند الشيء
امر اضافى فلا يعقل ثبوته الا عند التغاير ونحن قد بينا كيفية الحال فيه فيما مضى
وذكرنا ان الاضافة يكفى فى تحققها تعدد الاعتبارين وايضاً فلا نعقل
ذواتنا وانما نكون عاقلين لذواتنا اذا كان العاقل منا هو المعقول وذلك

يدفع القول بالحاجة الى التغاير وايضا فلانا نقول ذاتي وذاتك فعلمنا
ان هذه الاضافات غير مستدعية للتغاير واما ان المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو
يعقل ذلك المجرد اما على قول من يقول ان التعقل هو هذا القدر فالكلام ظاهر واما
على قول من يقول التعقل حالة اضافية مشروطة بالحصول فالكلام ايضا ظاهر
لان حصول تلك الحالة الاضافية غير متوقف الا على هذا الشرط فمتى حصل الشرط المفيد
للاستعداد التام وجب حصول المشروط بقي فيه اشكال واحد وهو ان حصول
الشرط انما يكفي ان لو كان المقتضي حاصلا ولعل بعض المجردات حقائقها مقتضية
لتلك الاضافة وان حصلت الشرائط باسرها والجواب ان المقتضي لحصول هذه
الاضافة هو حصول الصورة بشرط كون الصورة مجردة وكون الموصوف بها
مجردا وقد حصل المقتضي مقرونا بالشرط فوجب ترتب الاثر عليه وهذا الموضع
يستدعي مزيد تقرير ولعل الباري تعالى يكشف عن حقيقته الحق فيه الطريق الثالث
قالوا كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وكل ذات مجردة يصح ان تكون معقولة
فانها يصح ان تكون عاقلة فكل ذات مجردة فانها يصح لان تكون عاقلة واما
بيان ان كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون عاقلة فظاهر فان قيل ماهية الباري
سبحانه وتعالى لا يصح ان تكون معلومة للبشر بالاتفاق فسقوط من زعم ان
ماهية الباري نفس انيته امكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الوجود معقولة
وحقيقة الباري تعالى هي الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود معقولا
وتلك القيود السلبية معقولة وجب ان تكون حقيقة الباري تعالى معقولة
بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ذلك واذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها
يصح ان تكون معقولة وجب صحة كونها عاقلة لانا اذا عقلنا ذلك المجرد امكننا
ان نعقل معه شيئا آخر وقد عرفت ان تعقل الشيء لاجل حصول صورة مساوية
لذلك المعقول في العاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا آخر فقد
تقارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان تتوقف على حصولهما في العقل
او لا تتوقف والقسم الاول باطل فانه لو توقف صحة مقارنتهما على حصولهما
في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما لزم ان يكون صحة مقارنتهما
موقوفة على مقارنتهما فيكون وقوع الشيء سابقا على صحة وقوعه وذلك محال
فاذن صحة مقارنة الصورتين لا تتوقف على حصولهما في الجوهر فاذن صحة
تلك المقارنة من لوازم ماهيتهما فاذا قدرنا ان الماهية المعقولة تكون
موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك
انما يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة تصح ان تكون
معقولة فانها يصح ان تكون عاقلة وستعرف ان واجب الوجود كل ما

يصح

يصح عليه فانه يجب ان يكون حاصلا له لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته فاذن واجب الوجود يعقل غيره وكل ما يعقل غيره فانه يمكن ان يعقل
انه يعقل وفي ذلك امكان عقله لذاته فاذن واجب الوجود يمكنه ان يعقل ذاته
كما بينا فاذن واجب الوجود يعقل غيره ونفسه واعلم ان الحكماء
بالطريقة الثانية يثبتون كون الباري تعالى عاقلا لذاته ثم يقولون ذاته
علة لغيره والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لغيره وبالطريقة
الثالثة يثبتون كونه عاقلا لغيره ثم يقولون والعاقل لغيره يكون عاقلا
لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان هذا غاية ما حصلناه في هذا الباب
من كلام المتقدمين والمتاخرين **الفصل الثالث** في ان كل ما كان مجردا
عن المادة وعلائقها يجب ان يكون عقلا بالفعل اما ان كل مجرد عن المادة
فانه يكون مدركا لذاته فالوجه في ذلك ما ذكرنا واما بيان انه يصح ان يدرك
غيره فبالطريقة الثالثة ومتى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لغيره
لانه اذا كان مجردا عن المادة وعلائقها لم يكن موردا للتغيرات واذا لم يكن
موردا للتغيرات فكل ما امكن له وجب ان يكون حاصلا له اذ لو لم يكن حاصلا
لاستحال ان يصير حاصلا الا عند تغير يعرض له فيكون ذاته متغيرة وقد فرض
انه ليس كذلك هذا خلف فثبت انه يجب ان يكون عقلا بالفعل لكل ما يصح منه
ادراكه هذا ما يمكن ان يتكلف في تصحيح هذا المشهور ثم ان بعضهم كتب الى الشيخ
فيه اشكالا وهو ان الذي يدرك منا المعقولات قد بان انه مجرد فان كان كل مجرد
عقلا وجب ان تكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم
ان السبب اشتغالها بالبدن يعوق عن افعالها قلنا لو كان كذلك لما كان يستكمل
بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ وقال ليس كل مجرد
عن المادة كيف ما كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا تكون
المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة تخصصها
وتهيئها لاجلها الى الخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد
عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب
المستنكر ان يكون الشيء الذي يمتنع عن شيء يمكن عن شيء والذي يشغل
شيئا يشغل عن شيء **الفصل الرابع** في ان تعقل الشيء لذاته هو نفس ذاته
وان ذلك حاضر ابدا قيل لما ثبت ان تعقل الشيء لاجل حضور صورة
المعقول عند العاقل فيعقل الشيء لذاته لاجل حضور ذاته عند ذاته فلا يخلو اما
ان يكون لاجل حضور نفس ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته وهذا
الثاني باطل لان تلك الصورة اما ان تكون مساوية لذاته في النوعية والحقيقة

او مخالفة لها والاول باطل لان تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية
اذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز احدهما عن الاخرى لا بالماهية ولا بلوازمها
ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز حاصلا فلا يكون الاثنينية حاصلة
وقد فرض حصولها هذا خلف وان كانت الصورة مخالفة لم يكن حصولها
موجبا لتعقل تلك الذات بل لتعقل تلك الصورة ماخوذة عنه فظهر ان
تعقل الشيء لذاته ليس الا لحضور ذاته عند ذاته ثم لا شك ان الحضور دائم
فذلك التعقل يجب ان يكون دائما ومما يدل على دوام هذا التعقل ان
الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه ان ادراكه لنفسه دائم ابدا
فان النائم اذا هرب من البرد لم يكن هربه من البرد المطلق بل من برد اصابه
ووصل الى ذاته والعلم بوصول البرد اليه يتضمن العلم به وكذلك القاصد
الى فعل من الافعال لم يكن قصده الى حصول ذلك الفعل مطلقا بل الى حصول
ذلك من جهته وذلك يتضمن العلم بذاته وبالجملة فمتى كان الانسان يحاول فعلا
ادراكيا او تحريكيا لم يكن قصده الى الادراك المطلق او التحريك المطلق بل
الى ادراك يصدر منه ويحصل له وكذلك الطلب في التحريك وكل ذلك
متفرع على علمه بذاته فظاهر ان علم الانسان بنفسه وذاته دائم حاضر
ابدا ويجب ان نعلم ايضا انه لا يجوز ان يكون علمي بنفسي لاجل الاستدلال
بفعلي على نفسي لانه لا يخلو اما ان استدل بالفعل المطلق او استدل بالفعل
صدر عني فان استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق محتاج الى فاعل
مطلق لا الى فاعل هو انا وان استدللت بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد
ان اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم فعلي لزم الدور فدل ذلك

الفصل الخامس

على ان علمي بنفسي ليس بتوسط فعلي في ان العقل
النفس الناطقة لغيرها ليس امرا ذاتيا لها ولا لازما لها فقد وقع
لبعض القائلين بتقدم النفوس البشرية انها تعقل المعقولات لذواتها
واحتجوا عليه بان قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات
لكان ذلك لا يخلو اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا
وجب ان لا يصير عاقلة اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة
الزوال وان كان عرضيا مفارقا فالاعراض المفارقة انما يطرا على
الامور الذاتية فلولا ان كونها عالمة بالاشيا امر ذاتي والا لم يكن خلوها
عن العلم امرا عرضيا لها ثم قالوا انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة
بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات
الى ما لها في خاص ذاتها ونحن نقول ان هذا باطل لان الصور العقلية

اما

اما ان يكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان
كانت حاضرة بالفعل وجب ان يكون لها شعور بذلك الحضور اذ لا معنى
للشعور الا ذلك الحضور وان لم يكن حاضرة بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا
لان الامور الذاتية لا يكون زايلة مفارقة واما قولهم خلوها عن العلوم امر ذاتي
او عرضي فنقول لسنا نقول النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نقول لا تقتضي
وجود العلم بل العلم لها ممكن الحصول فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن
ليس كل ما كان ممكنا واجبا العدم والا لكان ممكن الوجود

الفصل السادس

في ان التعلم ليس بتذكر زعم المحققون من القائلين بتقدم النفوس لما عرفوا بطلان
قول من يقول علم النفس بالمعلومات امر ذاتي لها تركوا ذلك وزعموا
انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك المعلومات غير
ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الانسان يتذكر
تلك العلوم الزائلة وعند ذلك قالوا التعلم تذكر واحتجوا عليه بان قالوا الفكر
طلب فلا يخلو اما ان يكون طالبا لما يعلمه او لما لا يعلمه وطلب المعلوم محال
والعلم الغير محال لانه اذا وجده كيف يعرف انه هو الذي كان مطلوبا
فان الذي لا يعرف العبد الآبق فاذا وجده كيف يعرف انه هو ذلك
العبد فاما اذا قلنا بان هذه العلوم كانت حاصلة بالفعل والتعلم تذكر
لها فاذا وجدها لا بد وان يعرفها والجواب ان البرهان على حدوث النفس
سياتي وحل هذه الشبهة ان كل قضية فهي مركبة من محمول وموضوع و
ان يكون المحمول والموضوع متصورين وان لا يكون تصورهما مطلوبا بل يكون
المطلوب هو ايقاع النسبة بينهما بالثبوت او اللاثبوت فاذا وجدت
الفكرة تلك النسبة عرفنا ان المطلوب قد حصل وبالجملة فالمطلوب وان
كان مجهولا من وجه الا انه معلوم من وجه آخر وهو كون اجزائه متصورة
معلومة والمطلوب المجهول اذا كان له علامة معلومة فاذا وجد الطالب
وعرفت تلك العلامة فلا بد وان يعرف انه الذي كان مطلوبه كما ان العبد الآبق
اذا كان له علامة لا يشاركه فيها غيره فالعلم بتلك العلامة اذا وجده لا بد
وان يعرفه فكذلك ههنا

الطرف الثالث

في الكلام في المعلوم وفيه
ثلث فصول

الفصل الاول

في ان حقائق الاشيا يمكن ان يكون
معلومة للبشر ربما يجري في الكتب ان الحقائق المركبة هي التي يمكن معرفتها
لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها فاما البسائط فانها لا يعرف
حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها مثلا ان يقال
النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم كونه محركا للبدن واما حقيقة النفس

وماهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف في ماهيات الاشيا انما وقع
لان كل واحد ادرك لازما غيرما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم اما
لو عرفنا حقايق الاشيا لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان
العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شي من صفات
الحقايق مطلوبا بالبرهان وانا اقول ان الحقايق البسيطة لا يمكن ان تكون معقولة
وبرهانه ان المركبات لابد وان يكون تركيبها من البسايط لان كل كثرة
فالواحد فيها موجود وتلك البسايط اذ هي غير معقولة كانت المركبات
ايضا غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان يكون معقولة بالرسم لان الرسم عبارة
عن تعريف الشي باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي ايضا غير
معقولة وان كانت مركبة فبسايطها غير معقولة فهي ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام
فيها كالكلام في الملزومات فاذن الكل بالبسايط لا يصح تعقلها توجب
ان لا نعقل الان شيا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل فالمقدم باطل
واما قوله لو انا عرفنا ماهية شي لعرفنا لوازمها فنقول هب انا لا نعرف
حقيقة شي من الملزومات لكن الكلام في ان البسايط هل يكون مانعة من المعقولية
فلعلنا لا نعرف حقيقة الملزومات لكنا نعرف لوازمها البسيطة وقد بينا
ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة **الفصل الثاني** في ان المعدوم
كيف يعلم كل ما كان معلوما فلا بد ان يتميز عن غيره وكل متميز عن غيره موجود
فاذن كل معلوم موجود وينعكس بانعكاس النقيض ان ما لا يكون موجودا
لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا هي معدومة مثلا انا نعلم شريك الباري
وعدم اجتماع الضدين فكيف يمكن الجمع بين هذين الاشكالين فنقول
المعدوم لا يخ اما ان كان بسيطا او مركبا فان كان بسيطا مثل عدم
ضد الباري تعالى فذلك انما نعقل لاجل تشبيهه بامر موجود مثل ان تعالى
ليس بعد تعالى شي يكون نسبته اليه مثل نسبة السواد الى البياض
فلولا معرفة المضادة التي هي صفة بين امور وجودية والا لاستحال ان نعرف
عدم ضد الله تعالى وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع السواد والبياض
فالعلم به انما يتم بسبب العلم باجزائه الوجودية مثل ان نعقل السواد والبياض
والاجتماع حيث نعقل ثم نعقل ان الاجتماع الذي هو امر وجودي متعقل غير
حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسايط انما تعرف بالمقايسة
الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسايطها
الفصل الثالث في درجات المعلومات من المعلومات ما يكون
وجودها في غاية القوة مثل واجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة

والجواهر الروحانية ومنها ما يكون وجودها في غاية الضعف حتى يكون كانها
مخالطة للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين
وذلك مثل الاجسام والالوان وساير الكيفيات والكميات فالعقول
البشرية تعجز عن ادراك القسم الاول لغاية قوتها كما يبهر نور الشمس ابصار
الخفافيش وتعجز عن ادراك القسم الثاني لضعفه ونقصانها كما يعجز البصر
عن ادراك المدركات الضعيفة واما القسم الثالث فهو الذي تقوى القوة
البشرية على ادراكه والاحاطة به ولذلك فان معرفة الاجرام والابعاد
اسهل من معرفة ساير الاشيا الخ فهذا ما اردنا ذكره هنا من احكام العلوم
وقد بقي منها امور ستذكرها في علم النفس **الباب الثاني في القوى**
والاخلاق وفيه خمسة فصول **الفصل الاول** في تحصيل مفهومات القوة
ان لفظ القوة يقال باشتراك الاسم على امور كثيرة ولكنها موضوعة
اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يكون مصدرا لافعال شاقة من باب
الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة
وشدة من المعنى الذي هو القدرة ثم القوة بهذا المعنى مبدا ولازم اما المبدا فهو
القدرة وهو كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا
لم يشا وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشي بسهولة وذلك
لان الذي يزاول التحريكات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده
عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك
فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدا وهو القدرة والى ذلك اللازم
وهو اللاانفعال ثم ان القدرة لها وصف كالجنس لها ولازم اما الذي
كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر
لما صح عنه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان
فكان الامكان لازما له واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى
ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون
للثوب الابيض انه اسود بالقوة ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا
وان لم يكن في الحقيقة الا انفعالا فانه لما كان المعنى الذي وضع اسم القوة
له كان متعلقا بالقوة فههنا لما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذي
تعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما
وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع فيه خصوصا لما اعتقد
بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه واذا عرفت
القوة عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف او العاجز واما

اي يمكن ان يصير اسود صح

وبعضهم اسميكن له ذلك جعلوا
ذلك الخط قوة ذلك المربع
كانه امر يمكن صح

واما السهل الانفعال واما الضروري واما غير الموثر واما ان لا يكون المقدار
يخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض واما القوة بمعنى الشدة فقد سلف ذكر احكامها
فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وسياتي
تفصيل انواعه واما القوة بمعنى القدرة وبمعنى الشدة فكانها انواع القوة
بمعنى الصفة الموثرة فلنتكلم فيها ثم في اقسامها **الفصل الثاني** في تحديد القوة
بهذا المعنى القوة مبدا التغير من اخر في اخر من حيث انه اخر وانما وجب
ان يكون من اخر في اخر لان الشيء الواحد لو فعل في نفسه صفة لكان ذلك
الواحد قابلا وفاعلا وذلك ممتنع في المشهور وبتقدير ان لا يمتنع لكنه
فلا شبهة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدا التغير نفسه لانه لو كان مبدا
لثبوت صفة لنفسه لدامت تلك الصفة له ما دام هو موجودا ومتى كان
كذلك لم يكن هو متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدا تغيره لا بد وان يكون
غيره واما تقسيم القوة فنقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال
مختلفة وكلا القسمين واقع على قسمين اخرين فانه لا يخ اما ان يكون له شعور
بذلك او لا يكون فيحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة القوة التي يصدر عنها
فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون
صورة مقومة واما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون
في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام
المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة للافيون والمسخنة
التي في الافربيون واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني
القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها بها شعور فذلك هو
القوى النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على نسبة واحدة
مع الشعور بذلك مع الشعور بذلك الفعل وهو النفس الفلكية القسم الرابع
القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك
هي القدرة الموجودة في الحيوانات فهذه اقسام القوة وظهر مما قلنا
ان القوة لا يمكن ان يكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان
بعضها صورة جوهرية وبعضها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض
مشتركة في وصف جنسي فاما القسم الاول فانا نتكلم فيه في باب المادة
فاما القسم الثاني والثالث فانا نتكلم فيهما في علم النفس واما الرابع فلنتكلم
فيه هنا لانه اجنبي انواع الكيف والملكية **الفصل الثالث** في احكام القدرة
وفيه مباحث البحث الاول في انها ليست نفس المزاج والدليل
عليه ان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وهي

وهي بالحقيقة من جنس هذه الكيفيات الاربع الا انها تكون منكسرة ضعيفة
بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون بالنسبة الا انها تكون
اضعف من احكامها اذا كانت قوية ولما لم يكن تاثير القدرة من جنس
تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست هي المزاج بل هي كيفية تابعة للمزاج
البحث الثاني زعم قوم ان القدرة مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك
فقال القائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد على القيام ليس بقوي
على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وهذا القائل ايضا
لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا كثيرة فيكون
بالحقيقة اعمى وليس عندي هذا الاستبعاد في موضعه لانا فسرنا القوة
بكونها مبدا للتغير ومبدا التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدايته
او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات مبدايته وموثريته
وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر وحينئذ يصح قولنا
ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في موثريته
لم يكن ذلك الذي وجد تمام الموثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة
على الفعل بل بعض القوة نعم لا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة
قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي جزء القوة
واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فلا حاجة بنا الى
التشنيع عليهم وتقبيح كلامهم البحث الثالث زعم قوم ان القدرة ليست
على الضدين فان عنوا به ان هذه القوة ليست قوة تامة على الشيء وضده
فقد صدقوا لان هذه القوة متى كانت مترددة بين الضدين استحال ان يصدر
عنها احدهما لانه ليس احد الجانبين اولى من الاخر ومتى خرجت عن حد التردد
لم يكن قوة على الضدين فان ارادوا به ان القوة التي انضم اليها مرجح حتى صارت
موثرة في احد الطرفين لا يمكن ان ينضم اليها مرجح اخر حتى يصير موثرة في الضد
الاخر فذلك باطل **الفصل الرابع** في ان كل جسم يصدر عنه اثر لا بالقسر ولا بالعرض
فذلك لقوة موجودة فيه والدليل عليه هو ان الاجسام بعد اشتراكها
في الجسمية متفاوتة في الاحياز والاثار واختصاصها بتلك الاحياز والاثار
لا يمكن ان يكون للجسمية العامة المشتركة فاذن ذلك لامر زائد على ذلك الجسم
وذلك الزائد اما ان يكون جسما او لا يكون والاول باطل فان اختصاص
ذلك الجسم بتلك الموثرية دون جسم اخر لا بد وان لا يكون لنفس جسميته العامة
فاذن ذلك الموثر ليس بجسم فذلك الموثر اما ان يكون حالا في الجسم او لا يكون
فان لم يكن حالا فيه كان نسبته الى ذلك الجسم كنسبته الى سائر الاجسام

كانت

حكم المزاج من جنس حكم هذه الكيفيات

احد اجزائه

والله اعلم بالحقيقة

فحينئذ لم يكن اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر عن ذلك المفارق اولى
من سائر الاجسام فثبت ان ذلك الاثر انما اختص به ذلك الجسم لحلول
قوة موجودة فيه دون سائر الاجسام فاذن كل اثر يصدر عن جسم فان
ذلك الاثر اذا لم يكن بالعرض ولا بالقسر فلا بد وان يكون لقوة موجودة
فيه فان قيل كما ان الاجسام مختلفة في الاعراض فهي ايضا مختلفة في هذه الصورة
التي هي مبادي تلك الاعراض فاختصاصها بتلك الصور لو كان لاجل صورة اخرى
فاما ان يجب مسابقة تلك الصورة او يجوز مسابقة بعضها للبعض والاول
يوجب استناد كل صورة حاصلة في الحال الى صورة لا الى نهاية وذلك
باطل والثاني يدفع اصل الحجة التي ذكرتموها اذ لو جاز استناد صورة حاصلة
في الحال الى صورة سابقة عليها جاز استناد العرض الحاصل في الحال الى
عرض سابق عليه فيستند كل عرض الى عرض سابق عليه وحينئذ لا يحتاج الى
اثبات الصور والجواب ان السبب في اختصاص المادة بصورة معينة
هو الصورة السابقة ولا يمكن ان يكون السبب لوجود العرض الحاصل هو العرض
المتقدم لوجهين الاول هو ان المادة اذا زالت عنه البرودة بكلافة الماء
فمتى زال المسخن عادت البرودة فعلمنا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات
عند حصول المسخن القسري وهو الذي اعاد البرودة الى الماء عند زوالها بالقسر
فعلمنا ان استناد هذه الاثار الى مبادي موجودة في الاجسام واما الصور فانها
اذا زالت لا يعود عند زوال المزيل فان الماء اذا عرض له عارض صيره هواء
فعند زوال ذلك القاسر لا يعود بطبعه ماء فعلمنا ان الاعراض مستندة الى الصور
والصورة لا يجب انتهاؤها الى صورة اخرى الثاني هو ان العناصر اذا امتزجت
انكسرت كيفياتها وقد ثبت ان علة الكسر موجودة عند حصول الكسر فلا يخلو اما
ان يكون انكسار كيفية كل واحد منهما بكيفية الاخر او ليس لتلك الكيفية بل
بمبدائها والاول باطل لانه ان كان انكسار كل واحد منهما بسورة كيفية
الاخر فاما ان يتقدم انكسار احدهما بالاخر على انكسار الاخر به او يكون
انكسار كل واحد منهما بالاخر مقارنا لانكسار الاخر به والاول محال والا لزم
ان الانكسار الكاسر ما انكسر به لان المغلوب بعد صيرورته مغلوبا لا يعود غالبا
مع انه ما قوي على الغلبة عند كونه غير مغلوب والثاني ايضا محال لان الانكسارين
لو وجدا معا وهما معلولا الكاسرين لوجب ان يوجد الكاسران معا فعند
حصول الانكسارين المغلوبين بسورتي الكيفيتين لزم وجوب حصول
سورتي الكيفيتين فيكون الكيفيتان منكسرتين وصرفتين هذا محال فثبت
ان انكسار كيفية كل واحد منهما ليس بكيفية العنصر الاخر بل بالصورة الموجودة
من العنصر

في العنصر

في العنصر الذي هو مبدا لتلك الكيفية فثبت بهذا وجود القوى

الفصل الخامس في الخلق

وحده انه ملكة تصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة
من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة
نسبتها الى الضدين واحدة على الوجه الذي عرفت وليس ايضا عبارة عن نفس
الفعل بل الخلق عبارة عن كونه بحال يصدر عنه الصناعة من غير روية كمن يكتب
شيئا من غير ان يروي في حرف حرف او يضرب بالطنبور من غير ان يروي في نقرة
نقرة فكذلك ملكة العلم ليس ان يحضر المعلومات بل ان يكون مقتدرا على احضار
معلوماته من غير روية واعلم ان الفضائل الخلقية ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة
ومجموعها العدالة ولكل واحد من الثلث طرفان رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي
يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان
واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والجمود و
وهذان الطرفان رذيلتان واما الحكمة فهي الخلق المتوسط بين افعال الجربزة
والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان وظن بعضهم ان الحكمة العملية ههنا
هي التي تجعل قسيمة للحكمة النظرية حيث يقال الحكمة اما نظرية واما عملية
وذلك باطل لكن المراد بالحكمة النظرية ههنا ملكة يصدر عنها الافعال المتوسطة
بين افعال الجربزة والغباوة واما اذا قلنا ان من الحكمة ما هو نظري ومنه
ما هو عملي لم يرد به الخلق فان ذلك ليس جزءا من الفلسفة بل نريد معرفة الانسان
بالملكات الخلقية بطريق القياس انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما
الردي وانها كيف تحدث من غير قصد كسب وانها كيف تكتسب بقصد
وايضا معرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة المعرفة بالامور التي
الينا ان نفعلها وهذه المعرفة ليست غريزية بل متى حصلناها كانت حاصلة
لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق خلقا فلا تكون افعال الحكمة
الاخرى موجودة ولا ايضا الخلق وتكون عندنا لا محالة معرفة مكتسبة
يقينية وبالحاصل ان الحكمة النظرية قد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها نفس
الخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت
قسيمة للنظرية هي العلم بالخلق والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الخلقية
الثلث فهي نفس الخلق وايضا فالحكمة العملية بالمعنى الاول لا يساوق الحكمة
العملية بالمعنى الثاني لان الحكمة بالمعنى الاول ليس علما بهذا الخلق فقط بل بسائر
الاخلاق من الشجاعة والعفة وبالسياسات ايضا فظهر الفرق بين
البابين واذا عرفت ذلك فمقولهم انهم سموا مجموع الاخلاق الثلث عدالة
والمقابل للعدالة شيء واحد وهو الجور فهذا ما يليق بهذا الموضع من شرح

الذي يصدر عنه الافعال صح

العلمية صح

الاخلاق واضح مذكور في كتاب الاخلاق **الباب الثالث** في اللذة
والالم وفيه خمسة فصول **الفصل الاول** في حقيقة اللذة والالم زعم محمد
ابن زكريا ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن اخذه ما بالعرض
مكان ما بالذات لان اللذة لا تتم الا بادراك والادراك الحسي وخصوصا
اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال
فلم يحصل الشعور فلا تحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة اللمسية الا عند تبدل الحال
عن الطبيعة ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال وهذا باطل لان الانسان
قد يستلذ بالنظر الى الصورة الحسنة التي ما كان عالما بوجودها حتى لا يقال
انه بالنظر يدفع ضرر الاشتياق وكذلك ربما ادرك مسئلة علمية من غير طلب
منه لها ولا شوق الى تحصيلها او يصل له مال عظيم او منصب جليل مع انه
لم يكن متوقعا لها ولا طالبا لحصولها حتى لا يقال بان حصول هذه الامور
يزيل الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فيبطل هذا المذهب
واذا ثبت ذلك فنقول الغالب على كلام الشيخ ان اللذة ادراك الملائم
هو الكمال الخاص بالشيء وان الالم هو ادراك المنافي فانه ذكر في القانون ان
الوجع هو الاحساس بالمنافي وذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات
الشفا ان اللذة ليست الا الادراك للملائم من حيث هو ملائم وذكر ايضا
في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بالموافق
وملائمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الادوية القلبية ان اللذة ادراك
لحصول كمال خاص بالقوة المدركة الا انه ذكر في هذا الفصل من هذا الكتاب
ما هذا عبارته فقال سبب اللذة عند اسد الخروج الى الحالة الطبيعية
ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب
هو ادراك حصول الكمال لا غير وهذا هو سبب اللذة اقول لما جعل
الادراك سببا للذة وجب ان يكون مغايرا للذة لان الشيء لا يكون سببا
لنفسه واقول انك قد عرفت ان التصديقات المكتسبة يجب
انتهاؤها الى التصديقات الغنية عن البرهان فكذلك التصورات المكتسبة
يجب انتهاؤها الى التصورات الغنية عن التعريف وكما ان القضايا
البديهية لا تحتاج صحتها الى البرهان مثل علم الانسان بالمه ولذته فتصور
هذه الامور المتقدم على التصديق بها اولى ان يكون غنيا عن التعريف
نعم ههنا بحث لا بد منه وهو ان نعرف ان الحال التي نجدها من النفس
التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم او امر مغاير لذلك الادراك
اهو معلول ذلك الادراك او هو معلول لشيء آخر وان كان لا يوجد

الا مع ذلك

الا مع ذلك الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الآن لم يتضح عندي
شيء من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب الى الظن ان الالم ليس هو
نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج
الرطب غير مولم مع انه سوء المزاج الرطب محسوس فلو كان ادراك الامر غير
الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد ادراك سوء المزاج الرطب مع عدم
الالم وبه ثبت ايضا ان ادراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الالم
واما الذي يقال بعد ذلك من ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لا تلائم
بل لمرضه ويتنفر عن الادوية وهي تلائمه وتنفعه فدل على ان اللذة ليست
عبارة عن ادراك الملائم ولا الالم عبارة عن ادراك المنافي وهو ضعيف
لان المريض انما يستضر بما يستلذه لا من حيث ادراك ما يلائمه بل اما لان
في بدنه اخلاطا ردية يستحيل ما تناوله اليها فيستضر بكون ذلك في بدنه
لو حصل زيادة هذا الخلط في بدنه من غير ان ادرك ما استلذه لاستضر
واما لان اعضاء الهضم تضعف عن هضم ما تناوله فيستحيل الى خلط ردي
حتى لو حصل ذلك من دون ان ادراك ما يشتهيه استضر وان لم يدرك الشيء
ما ينفر طبعه عنه من الادوية ولم يعرض آخر لم ينتفع والامور العارضة بها اما
ان تخرج الدواء خلطا موذيا او يحيله الى خلط جيد فيتغذى به او يقوي بعض الاعضاء
فلهذه الامور يحصل الانتفاع لا لانه ادرك ما ينفر عنه فثبت ان ما قالوه غير
لازم **الفصل الثاني** في ان تفرق الاتصال مولم زعم جالينوس
ان السبب الذاتي للوجع هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه تفرق
الاتصال وان البارد انما يوجع لانه يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة
تكثيفه وجمعه يلزمه لا محالة ان ينجذب الاجزاء الى حيث يتكاثف عنده
فيتفرق من جانب ما ينجذب عنه والاسود من المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض
لشدة تفريقه والمر والحامض في المذوقات يولم لفرط تفريقه والعفص
لفرط تقبيضه فيتبعه التفريق لا محالة وكذلك في الشم وكذلك في الاصوات
القوية يولم بالتفريق بعنف في الحركة الهوائية لكن ذلك التفرق في اجزاء
صغيرة جدا فلصغر ذلك التفرق لا يحصل الالم فنقول ان كل واحد من تلك
التفرقات وان كان صغيرا جدا ولكن تلك التفرقات كثيرة جدا
لان التغذي والنمو غير مختص بجزء من البدن دون جزء بل هما حاصلان
في جملة اجزاء البدن وهما لا يتمان الا بهذا النوع من التفرق فاذن هذا النوع
من التفرق امر حاصل في جملة الاعضاء فلو كان تفرق اتصال الاعضاء
من حيث انه تفرق مولما لكانت الالام حاصلة في جملة البدن ولما لم يكن كذلك

علمنا ان التفرق لذاته غير مولم الا انه يولم اذا حصل معه سوء مزاج فان قيل هذه التفرقات مولمة الان لكن الالم لما دامت بطل الشعور بها فنقول انا لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي نجده الحي من نفسه ولا شك انه غير حاصل بسبب التعدي والنمو وليس كلامنا الا في ذلك فان ابيتم اجراء آخر كان وقوع اسم الالم عليه وعلى ما نحن فيه باشتراك الاسم فان قيل الحس يشهد بان تفرق الاتصال مولم فما عذركم قلنا عذرنا عنه واضح وهو ان تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج وذلك مولم فان قيل فقد جعلتم تفرق الاتصال علة لسوء المزاج مع ان التفرق امر عدمي وسوء المزاج امر وجودي قلنا بدن الانسان مركب من العناصر التي تقتضي طبيعة كل واحد منها الخروج عن الاعتدال ثم انها ما دامت متصلة انكسر البعض بالبعض وحصل الاعتدال فاذا تفرقت ابقيت طبيعة كل واحد منها خالية عما يعوقها عن افاضة الكيفية الخارجة عن الاعتدال فحينئذ تفيض عليها تلك الكيفيات فالحاصل ان السبب الفاعل لسوء المزاج هو طبيعة كل واحد من البسائط الا ان اختلاطها صار مانعا من ذلك فلما تفرق الاتصال فقد عدم المانع فحينئذ تعود الطبيعة لفعلها

الفصل الثالث في تحقيق سبب الالم

مذهب جالينوس ان السبب القريب للالم لكونه مستعقبا لتفرق الاتصال وذهب الشيخ ان السبب الذاتي للالم اما التفرق واما سوء المزاج المختلف اما بالذات فهو الحار او البارد واما بالعرض فهو اليابس لانه لشدة تقبيضه ربما كان سببا لتفرق الاتصال واما الرطب فانه لا يولم اصلا واما نحن فنظن ان السبب الذاتي هو سوء المزاج فقط واعلم ان كل ما دل على ان التفرق ليس سببا ذاتيا للالم فهو يفيد الظن بان سوء المزاج المختلف سبب ذاتي لذلك سببا ثالثا ثم ان الشيخ احتج على ان سوء المزاج المختلف مولم بالذات بامور ثلثه الاول ان الوجع قد يكون متشابه الاجزاء في العضو الوجع وتفرق الاتصال لا يمكن ان يكون متشابه الاجزاء لانه لا بد من انتهاء القسمة الى حد لا يكون في شيء منها تفرق فاذا وجع الجزء الوجع في الاجزاء الخالية عن تفرق الاتصال لا يكون عن تفرق الاتصال ولقائل ان يقول انا لا نسلم وجود وجع متشابه الاجزاء في الحقيقة نعم … قد يكون متشابه الاجزاء في الحس ولا يلزم من ذلك ان يكون متشابه الاجزاء في الحقيقة لان التفرقات متى كثرت في سطح كان البعض قريبا من البعض صارت السطوح صغيرة جدا فاذا حصل الالم في مواضع التفرقات فلكثرة تلك المواضع وقرب بعضها من البعض وصغر ما بينهما من السطوح اشتبه على الحس فنظن كون الوجع متشابها وان لم يكن في نفس الامر كذلك وهذا كما اذا دققنا المداد والاسفيداج والزنجار

والزنجار

والزنجار دقا ناعما وخلطنا البعض بالبعض بابا فانه يظهر في الحس للمجموع لون مفرد يخالف كل واحد منها وان لم يكن في نفس الامر كذلك واذا كان الاحتمال قائما لم يكن القياس برهانيا الثاني قال البرد موجع حيث تقبض وتجمع وحيث يبرد وتفرق الاتصال عن البرد لا يكون حيث يبرد بل في الاطراف للموضع المتبرد ولقائل ان يقول الموضع اذا تبرد فانه ينقبض ويعرض من ذلك الانقباض ان تبعد اطرافه عن اطراف الموضع الحار وان ينضغط اجزاء المتبرد بعضها في بعض وكلا الامرين سبب لتفرق الاتصال اما الاول فلانه اذا تبعد طرفه عن طرف الموضع الحار انفصل عنه فحصل عنه التفرق واما الثاني فلان الضغط سبب لتفرق الاتصال ولذلك جعلتم الالم الضاغط قسما من اقسام الالم وايضا فلان الموضع المتبرد يمكن ان يكون بعضه ابرد من البعض وحينئذ ينفصل الابرد عن البارد واذا كانت هذه الاحتمالات قائمة لم يكن القياس برهانيا الثالث قال الوجع لا محالة احساس بمؤثر مناف بغتة من حيث هو مناف والحد منعكس فكل احساس بمناف من حيث هو مناف موجع ولقائل ان يقول ان كنت تجعل اسم الوجع اسما لادراك المنافي فذلك مما لا منازعة فيه ولكنا بينا ان المعنى المخصوص الذي نجده من انفسنا ونسميه بالالم لم يثبت بالبرهان انه نفس ادراك المنافي او امر آخر ومتى كان كذلك لم يكن لهذا الكلام فائدة وايضا فهو منقوض بسوء المزاج الرطب فانه مدرك فههنا ادراك المنافي مع انه لم يوجد الالم ويمكن ان يتمسك في اثبات المطلوب بان لسعة العقرب اشد ايلاما من الجراحات القوية ولو كان المولم هو تفرق الاتصال فقط كانت الجراحة العظيمة اقوى في الايلام منها ولما لم يكن كذلك علمنا ان زيادة الالم من لسعة العقرب اشد ايلاما من سوء المزاج لا من تفرق الاتصال ويمكن ان يعترض على ذلك بعض ما ذكرناه

الفصل الرابع في ان المولم هل هو سوء المزاج المختلف لا المتفق

سوء المزاج ان استقر في العضو وابطل الطبيعة الخاصة بالعضو فذلك يسمى سوء المزاج المتفق لان الحاس يجب ان ينفعل عن المحسوس والشيء لا ينفعل عن الحالة المتمكنة التي لا يغيره بل عن الضد الوارد المغير اياه الى غير ما هو عليه واما المثالان فاحدهما ان حرارة الدق اشد كثيرا من حرارة حمى الغب مع ان صاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب او صاحب حمى اليوم لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية وحرارة الغب واردة على خلط اعضاء محفوظة فيها مزاجها الطبيعي بعد بحيث اذا تنحى عنها الخلط لقي العضو منها على مزاجه الثاني ان المغافص بالاستحمام شتاء اذا استحم بالماء الحار

بل بالفاتر عرض له منه تأذى لان كيفية بدنه بعيدة عنه مضادة اياه ثم ماله فيستلذه
كما يتدرج الى الاستحالة عن حالة البرد العاجل ثم اذا قعد ساعة في الحمام
الداخل فربما يعرض ان يصير بدنه اسخن من ذلك الما واذا غوص بصب
الما الاول بعينه عليه اقشعر منه على انه يستبرده ويمكن ان يقال
ان المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت شيئين ليكون احدهما منافيا للآخر
فاذا كان للعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كيفيته فلا يخ اما ان يكون الوارد قد
ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل كيفيته فان ابطل كيفيته لم يكن هناك كيفيتان بل
هناك كيفية واحدة واذا لم يوجد هناك كيفيتان لم تكن المنافاة حاصلة على
ما عرفت واذا لم تكن المنافاة حاصلة لم يكن ادراك المنافي حاصلاً فلا يكون الالم
حاصلاً فاما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فحينئذ يكون المنافاة
حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد واذا كانت المنافاة حاصلة فحينئذ
حصل الشعور بتلك المنافاة فلا جرم يحصل الالم فهذا هو السبب في ان سوء المزاج
المتفق لا يؤلم وسوء المزاج المختلف يؤلم **الفصل الخامس** في تفصيل اللذات
الحسية قال جالينوس الالم واللذة يجدان في الحواس كلها وكلما كان
الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة
اقوى والطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي الطف العناصر
فلا جرم لا يكون اللذة والالم في البصر الا قليلا واما السمع فاقل لطافة
من البصر لان آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والالم فيه من الحاسة
اكثر منها في البصر ثم الشم اقل لطافة من السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء
لان آلته الرطوبة العذبة وهي في درجة الماء فلا جرم اللذة والاذى في الذوق اكثر
منها واللمس اغلظ من جميع الحواس لانه من جنس الارض فكانت مقاومته
مع الوارد اقوى وابطأ فلا جرم صارت اللذة والالم فيه اقوى وقال الشيخ
في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس الحواس منها ما لا لذة لها
في محسوساتها ولا الم ومنها ما تلتذ وتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة
لها فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يألم بذلك النفس تألم بذلك وتلتذ
من داخل وكذلك الحال في الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد
والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألم من حيث تسمع او تبصر بل من حيث
تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية
واما الشم والذوق فيألمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة
واما اللمس فانه قد يألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يألم ويلتذ بغير توسط كيفية
في المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه هذا ما قاله الشيخ وهو الحق الصحيح

فان قيل

فان قيل لا نسلم ان الملائم للقوة هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ به
مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم فنقول اما نحن فلا نسلم ان في العين
قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات لها في هذه
الادراكات فاندفع هذا الاشكال عنا واما على مذهب الشيخ فالعذر ان الالوان
ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان نعم
ادراك الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل
جعل ادراك الالوان ولم يحصل لها ادراك هذا الملائم فان القوة الباصرة
ما ادركت كونها مدركة للالوان بل النفس مدركة الاشياء وتدرك
انها ادركت تلك الاشياء فلا جرم يحصل لها اللذة ولقائل ان يقول القوة
اللامسة يمتنع اتصافها بالكيفيات الملموسة فاذن لا يكون تلك الكيفيات
ملائمة لها لان الملائم هو الذي يكون كمالاً للشيء واقل درجات الكمال امكان
حصوله للشيء بل الملائم للقوة اللامسة ادراك الملموسات ثم ليس لها ان تدرك
انها ادركت الملموسات فهي اذن ما ادركت الملائم فيلزم ان لا يكون لذة
مع ان الشيخ اعترف بحصول اللذة لهذه الحاسة والحاصل ان هذه المحسوسات
اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال الملائم للحواس هو الاحساس
لا المحسوس فان سلم كون المحسوسات ملائمة للحواس كان ادراكها لها ادراكاً
للملائم فيكون ادراك البصر للالوان ادراكاً للملائم فقوله بعد ذلك ان البصر
لا يلتذ بالالوان يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان يمنع من ذلك
ويزعم ان الملائم لهذه الحواس الاحساس لا المحسوس فلا يخ اما ان يقول بان
حصول الملائم هو اللذة او يقول ادراك الملائم الذي يحصل هو اللذة فان
قال بالاول فقد لزمه ان يسلم القول باللذة للبصر وان قال بالثاني
لزمه ان لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لانه ليس الملائم لها الملموسات
بل الاحساس بها ثم ليس لها ادراك لذلك الاحساس فليس لها ادراك
الملائم فوجب ان لا يكون لها لذة فهذا هو وجه الاشكال **الباب الرابع**
في بقية الكيفيات النفسانية وفيه سبعة فصول **الفصل الاول** في الصحة
والمرض وفيه ستة مباحث البحث الاول في حدهما حد الصحة في الفصل
الاول من القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها
سليمة وحدها في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من هذا الكتاب بانها
هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنها الافعال
كلها صحيحة او سليمة وحد المرض بانه هيئة في بدن الانسان مضادة لهذه
وحدها في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس منطق الشفا بانها

ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي
غير مأوف والمرض حالة او ملكة مقابلة لهذه فلا يكون افعاله من كل الوجوه
كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل فتلك الامور التي وضعها الشيخ في هذه
الحدود موضع الجنس مختلفة بالعموم والخصوص فاعمها الهيئة لان الشيخ لما ذكرها
في رسم الكيفية ذكر بعدها ما يميز الكيفية عن سائر اجناس الاعراض ولولا ان
الهيئة محمولة على جملة اجناس الاعراض والا لما احتاج الى ما يميز الكيفية عن غيرها
بعد ذكر كونها هيئة ثم بعد ذلك الذي جعل فيه الحال او الملكة مكان الجنس اخص
من الاول ثم بعد ذلك الذي جعل الملكة فيه على التعيين في مكان الجنس اخص من الثاني
فهذا التخصيص وضع في هذه الرسوم موضع الجنس فللمخص ما وضع الموضوع اما سليما لم العمر
فيه الا ان يكون الفعل الصادر عن موضوعه اما سليما والنبات اذا كانت افعاله
من الجذب والهضم سليمة وجب ان يكون صحيحة فهذا الرسم يندرج فيه صحة الحيوان والنبات
اجمع واما الرسم المذكور في الموضع الآخر من القانون فهو اخص من الكل لانه لا يدخل فيه
الا صحة الانسان فهذا هو الكلام في تخصيص مفهومات هذه الرسوم وتحصيل اختلافها
في الخصوص والعموم البحث الثاني في ان الصحة هل هي مندرجة تحت الحال والملكة ام لا
فلقائل ان يقول لا نسلم ذلك وبيانه من وجهين الاول ان الصحة والمرض متضادان
وجب دخولهما تحت جنس واحد فان كانت الصحة داخلة تحت الحال والملكة
وجب ان يكون المرض داخلا تحتهما والا فلا ثم ان الاطباء اتفقوا على ان اجناس الامراض
المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما سوء المزاج فهو غير داخل
تحت الحال والملكة لان سوء المزاج انما يحصل عند صيرورة هذه الكيفيات
الاربع ازيد او انقص مما ينبغي ولا يبقى الافعال مع تلك الزيادة او النقصان
سليمة وهناك امران احدهما الكيفية الغريبة والثاني صيرورة البدن موصوفا
به فان جعل المرض نفس الكيفية الغريبة مثلا كجعل الحمى نفس الحرارة الغريبة بناء
على ما نص الشيخ عليه لم يكن المرض المزاجي داخلا تحت الحال والملكة لان المرض
هو الحرارة المخصوصة والحرارة من النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات
لا من النوع المسمى بالحال والملكة واما ان جعلنا المرض لا نفس تلك الكيفية
بل موصوفية البدن بها فهذا هو مقولة ان ينفعل وليس هو من الحال والملكة فثبت
ان المرض المزاجي ليس داخلا تحت الحال والملكة واما المرض التركيبي فهو
عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال
فليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة اما المقدار والعدد فلانهما داخلان
تحت الكم لا الكيف واما الوضع فلانه مقولة مستقلة بنفسها واما الشكل
فلانه وان كان تحت الكيفية لكنه غير داخل تحت الحال والملكة بل تحت

الكيفية

الكيفيات

الكيفيات المختصة بالكميات واما ان قبيل المرض هو موصوفية البدن بهذه الامور
كان ذلك مقولة ان ينفعل على ما بيناه واما تفرق الاتصال فهو عبارة عن عدم
الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا والامور العدمية لا تكون مندرجة تحت مقولة
اصلا فضلا عن ان يدخل تحت الحال والملكة فلا تكون الصحة مندرجة تحتهما الثاني ان العناصر
اذا امتزجت انكسرت سورات كيفياتها وحينئذ يستعد لامرين احدهما كيفية
متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتكون مثلا حرارة منكسرة
او برودة منكسرة وكذا الباقيان وثانيهما قوى وكيفيات اخرى مثل طبيعة
او لون او نفس او طعم واذا ثبت ذلك فنقول المسمى بالصحة اما ان يكون اجتماع
تلك الاجزاء او الكيفيات المنكسرة الحاصلة للجميع او القوى وسائر الكيفيات
التي تتبع ذلك فاما اجتماع تلك الاجزاء وتأثير بعضها في البعض وتأثر بعضها
عن البعض فكل ذلك من المقولات النسبية فلا يكون تحت الحال والملكة واما
تلك الكيفيات المنكسرة فهي تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات
فلم يبق ههنا الا القوى فان كان المراد بالصحة هذه القوى كان ادخال الصحة تحت
الحال والملكة مستقيما ولكن يلزم منه ان لا يكون المرض مقابلا للصحة فثبت ان
ادخال الصحة تحت الحال والملكة مشكل البحث الثالث في الشكوك المذكورة
على الحد المذكور للصحة في اول القانون وهي اربعة الاول كلمة او للترديد والغرض
من التحديد البيان وبينهما تنافي الثاني قوله تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة
كلام غير منتظم فان قوله تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هو تلك الحالة او الملكة
ثم قوله من الموضوع لها مشعر بان مبدأ الافعال هو الموضوع وبينهما تباين الثالث
لماذا قدم الملكة على الحال مع ان الوصف يكون حالا اولا ثم يصير ملكة الرابع السليم
هو الصحيح فيكون تحديد الصحة بالشيء نفسه فنقول اما الاول فقد عرفت ان
مخالفة الملكة ليست في امر ذاتي بل عرضي زائل وهو رسوخ الكيفية وعدم رسوخها
وعلى هذا لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال والملكة شك في شيء
من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها ويصير تقدير الكلام كانه قال الصحة
كيفية نفسانية سواء كانت راسخة او زائلة يكون موضوعها كذا فثبت ان
هذا الترديد غير مضر واما الثاني فمحله ان الفاعل ليس هو الصحة بل الصحيح ولكن الصحيح
انما يمكنه فعل تلك الافعال لقيام الصحة به فالصحة هي الوصف الذي لاجله يصدر الافعال
عن موضوعها سليمة وهذه الدقيقة اعتبرها الشيخ في حدود الثلثة التي ذكرها للصحة
واما الثالث فالسبب في تقديم الملكة على الحال في اللفظ اما لان الملكة غاية الحال والغاية مقدمة
في العلية واما لان الملكة اتفقوا على كونها صحة والحال اختلفوا في كونها صحة فوجب
تقديم المتفق على المختلف واما الرابع فالصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير

للانفعال صح

محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز البحث الرابع عن الرسم الثاني وهو قوله هيئة
بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنها الافعال كلها صحيحة سليمة
وفيه شكوك ثلثة الاول انه جعل الصحة علة لكون البدن بحيث تصدر عنه الفعل وهذا
انما يتناول القوى لا الصحة بمعنى الاعتدال الذي يقابلها المرض وهذا متوجه ايضاً
على الرسم الاول الثاني انه قيده بالبدن الانساني وهو غير صواب لان الصحة توجد
في ساير الحيوانات بل في النبات الثالث ذكر فيه المزاج والتركيب ولم يذكر فيه
تفرق الاتصال فان قال انما ذكرت التركيب لان الاتصال مندرج تحت التركيب
فلم يكن به حاجة الى ذكر الاتصال كقولنا الامتزاج ايضاً مندرج تحت التركيب
ولم يحصل فيها الاستحالة واذا كان الامتزاج قسماً من اقسام التركيب فجعله قسيماً له
يكون خطأ فالحاصل انه اما ان يكون ذكر المزاج زائداً او يكون حذف الاتصال ناقصاً
وعند هذه المباحث يظهر ان الاولى ان يحد الصحة بما قاله القدماء وهو انه الذي
معه يكون البدن الحيواني في تركيبه بحيث تصدر عنها الافعال كلها سليمة وانما
قلنا معه ولم نقل به حتى يتناول الصحة بمعنى الاعتدال واما المزاج والاتصال
فهما داخلان تحت التركيب البحث الخامس في تقابل الصحة والمرض ذكر في القانون
ان المرض هيئة مقابلة للصحة وذكر ذلك ايضاً في الفصل من سابعة قاطيغورياس
منطق الشفا وذكر في آخر الفصل من هذه المقالة في الشفا ان المرض من حيث هو مرض
بالحقيقة فهو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بانه جعل ذلك
التقابل تقابل الملكة والعدم واقول ليس بين الكلامين مناقضة لان الصحة عند الشيخ
عبارة عن الامر الذي لاجله تصدر الفعل السليم عن موضوعه فذلك الامر لا محالة يكون
وجودياً اما في وقت المرض فهناك امران احدهما عدم ذلك الامر الذي كان
مبداً للافعال السليمة والثاني حصول المبدا للافعال غير الملايمة فان جعل الاول
مرضاً كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضاً كان التقابل بينه وبين
الصحة تقابل التضاد البحث السادس في انه لا واسطة بين الصحة والمرض
قال الشيخ الذي ظن ان بين وسطاً هو حال لا صحية ولا مرضية فانما قال ذلك
لانه نسي الشرائط التي ينبغي ان تراعى في حال ماله وسط وما ليس له وسط وتلك
الشرائط ان يعرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه فاذا فرض كذلك
وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة فان فرض انسان واحد
واعتبر فيه عضواً واحداً او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل
المزاج سوي التركيب بحيث تصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو والاعضاء
سليمة والا يكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لا يمكن ان يكون اما
معتدل المزاج واما لا انه احدهما دون الاخر لانه ليس ولا واحد منهما فليس بينهما

سوي التركيب

واسطه

واسطه هذا ما قاله وانا اقول يشبه ان يكون النزاع في ذلك لفظياً لان من زعم
انه ليس بين الصحة والمرض واسطة عنى بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء
في الوقت الواحد او الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة
وعنى بالمرض ان لا يكون كذلك واذا عنينا بالصحة والمرض ذلك فلا شك انه لا واسطة
بينهما واما من اثبت الحالة المتوسطة عنى بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها
الافعال سليمة وعنى بالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها مأوفة واذا
عنى بالصحة والمرض ذلك فلا محالة هناك حالة متوسطة وهو ان يكون بعض الاعضاء
بحيث تصدر عنها افعالها سليمة وبعضها بحيث تصدر عنها افعالها مأوفة
فثبت ان هذا الاشكال لفظي الفصل الثاني انك ستعرف بعد هذا ان لوجوب
الامور التي في عالمنا هذا مبدا عام الفيض فان فيضه انما يختص بسبب تخصيص
قبول المواد فلا جرم يجب علينا ان نذكر الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات
النفسانية فنقول اتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب
تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي في القلب ثم كل انفعال يشتد ويضعف
لا بسبب الفاعل فانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد الجوهر المنفعل وضعفه
والفرق بين القوة والاستعداد ان القوة على الضدين سواء والاستعداد
لا يكون على الضدين سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان
منهم من كان مستعداً للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط بل الاستعداد استكمال القوة
بالقياس الى احد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول كون
الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون الروح
كثيرة المقدار وكثرة المقدار معتبرة لامرين احدهما لاجل ان زيادة الجوهر
في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة على ما سيأتي والثاني انه اذا كان كثيراً
بقي قسط وافر منه في المبدا وبقي قسط وافر منه في الانبساط الذي يكون
عند الفرح لان العليل يتحرك الطبيعة وينضبط عند المبدا ولا تمكنه من الانبساط
واما من الكيف فان يكون معتدلاً بين اللطافة والغلظ وان يكون شديد
النورانية واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة الروح كما للناقهين
والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظة كما للسوداويين فلا ينبسط لكثافته
واما رقته كما للنساء والمنهوكين فلا يفي بالانبساط واما ظلمته كما للسوداويين
اسباب امور وهي كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة ومنها موقوفة ومنها معروفة
ومنها لا يعرف مما قد اعتيد كثيراً فسقط الشعور به ولا حاجة بنا الى تعديد ما كان
من اسبابها قوياً وظاهراً واما الاخرى فمثل تصرف الحس في العالم والدليل
على الذاذة الحاشية ضده وهو الاقامة في الظلمة وشرمتا هذه الشكل والدليل

على تفريحه غم الوحدة ولقائل ان يقول ليس يلزم من كون الشيء علة صفة ان يكون لضده ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد تبين في كتاب الجدل ان هذه القضية مشهورة وهي باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في العالم لذيذا قال ومثل التمكن من المراد في الوقت والاصرار على مقتضى القصد من غير تشاغل وكذلك العزائم والاماني وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وما يحدث النفس بالاماني والمحادثة والاستغراب والاعراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس في ادنى شيء واما اسباب الغم فما يقابل هذه الامور التي ذكرناها وهي تذكر الاخطار التي عرضت والالام التي قوسيت والاحقاد وما يخالط من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخوف في المستقبل وخصوصا الواجب من مفارقة هذه الدار والقصور عن المراد الثالث ان تكرر الفرح يعد النفس للفرح وتكرر الغم يعد النفس للغم لان كل صفة ذي ضد اذا احدثت فان القوة على تلك الصفة تشتد فتقصر استعدادها لمباينه من وجوه ثلثة الاول الاستقراء فان الجسم اذا تسخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذلك اذا برد وكذلك اذا تخلخل وكذلك اذا تكثف والقوى الباطنة يصير لها عند تكرر افعالها وانفعالاتها ملكة قوية والاخلاق بمثل هذا يكتسب الثاني ان كل انفعال مؤد الى فعل فهو مناسب له والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد اذا تمكن مرارا نقص من استعداد القابل له فزاد في استعداده للضد الذي هو مقابله الثالث ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوي القوة الطبيعية والثاني تحلل الروح لما يكلفها الفرح من الانبساط ويتبع تقوي القوة الطبيعية امور ثلثة احدها اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة تولد بدل ما يتحلل منه وثالثها حفظه من استيلاء التحلل عليه واما تحلل الروح فيتبعه امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغاذية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة حركة الغذاء ومن شان كل حركة بهذه الصفة ان يتبع ما وراءها لئلا يلزم صفايح الاجسام وامتناع الخلاء فتكرر الفرح بهذا المعنى معد للفرح واما الغم فلانه تتبعه وصفان مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والاخر تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فثبت ان تواتر الفرح يعد للفرح وتواتر الغم يعد للغم فهذه جملة اسباب الفرح

الفصل الثالث

في سبب شدة فرح شارب الخمر وشدة غم السوداوي اما شارب الخمر فلان الخمر اذا شربت باعتدال

ولدت

ولدت روحا كثيرة معتدلة بين الرقة والغلظ شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول ثم ان تلك الارواح يكون شديدة الترطب شديدة التموج ثم ان الارواح الدماغية تكون في ذلك الوقت شديدة الترطب شديدة التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا تذعن للتحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا تذعن للتشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل ان يستعملها في الحركات الفكرية فيعرض للقوة العقلية اعراضا بقدر ما يعتدل مزاجها وسكون تموجها واذا بطل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح مشغولة بما يرد عليها من الحواس الخارجة لا سيما والحس الظاهر اقوى على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استقصى على شيء من ذلك استعان بالحس فيتمكن منه كما في العلوم الهندسية فاذن قد اجتمع لشارب الخمر امور ثلثة احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف وثانيها اندفاع الافكار العقلية عنه التي ربما كانت اسبابا للغم وثالثها اشتغال تفكره وتخيله بالمحسوسات الخارجية التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه واما السوداوي فالامر في حقه بالضد مما ذكرناه وايضا فهو يكون قوي التخيل لان الروح التي في البطن الاوسط من الدماغ يجف حركته بجفافه ولما لصده السودا من اليبس ثم انه لقوة تخيله يشتد تخيله في فكره موحشة بابدال الاشباح وهي كاذبات للسبب الغالم الموحش ويكون كانها قائمة فيكون في خوف وغم

الفصل الرابع

في الفرق بين ضعف القلب وبين التوحش وبين قوة القلب وبين النشاط وذلك من وجوه خمسة الاول انه ليس كل ضعيف القلب جبانا وبالعكس ايضا ليس كل قوي القلب مفراحا وبالعكس فان الحدود متخالفة فان ضعف القلب حاله بالاضافة الى الامر المخوف من اجل قلة احتماله وضيق القلب حالة بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والخوف هو المؤذي النفساني الثاني ان اللوازم مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر الى الدفع والمقاومة فان القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما يهيج عند التوحش الثالث فضعف القلب انفعال ان انفعالين واحد وهو بالمؤذي وليس يلزم ذلك الشوق الى الهرب بل ربما اختار مقتضاه لغرض فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة للبطش الرابع ان اللوازم البدنية مختلفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه جمود الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال في الحرارة الغريزية

الاسباب الاستعدادية مختلفة فان ضعف القلب قد يتبعه لا محالة رقة
الروح بافراط وبرودة مزاجه وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة
مزاجه **الفصل الخامس** في اسباب سائر العوارض جميع العوارض
النفسانية تصحبها حركات الروح اما الى خارج واما الى داخل وذلك
اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة المعتدلة والحركة الى داخل اما دفعة كما عند
الفزع واما قليلا قليلا كما عند الحزن وقد يعرض ان يتحرك الى جهتين في وقت واحد
وان كان العارض يلزمه عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن
فتختلف الحركتان ومثل الخجل فانه قد ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط
المنقبض فيثور الى خارج ويحمر اللون واعلم ان من الناس من يعرض له هذه العوارض
النفسانية بعض هذه الانفعالات فنقول الغضب هو غليان دم القلب والم
انعصار القلب وانقباض الروح الذي فيه والسرور انبساط القلب والدم
وذلك باطل بل الغضب كيفية نفسانية تحصل عند غليان دم القلب وكذلك
القول في سائر الافعال **الفصل السادس** في كيفية الارواح الحاصلة
لهذه الكيفيات الدم الكثير الصافي ان كان معتدل القوام والمزاج اعد
للفرح واما ان كان كثيرا وصافيا ومعتدل القوام لكنه زائد السخونة اعد
للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فاما ان كان كثيرا وصافيا لكنه رقيق
القوام ناقص السخونة اعد للجبن ولضعف القلب لان الروح الذي يتولد منه
يكون بعيد الحركة الى الخارج لبرده ورطوبته قليل الاشتعال فيقل الاستعداد
فيه للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التولد والدم الكدر
الغليظ الزائد في الحرارة فهو يعد للغم وللغضب الثابت الذي لا ينحل اما الغم
فلما يتولد منه من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته واما
ثبات الغضب فيه فلانه كثيف والكثيف اذا سخن لم يبرد بسرعة واما
غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع تحللا لان الروح
المتولد عن ذلك اشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف واذا كان دمه صافيا
مشرقا كان مع ذلك مراحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زائدا في الحرارة
وهو في النوادر كان صاحبه غير محزان ويكون شجاعا قوي القلب ويكون
غضبه اقل المزاجية يكسر الغضب والحزانة تعد للغضب لان الغضب
حركة الى الدفع والمزاجية مناسبة للذة واللذة تكون الحركة فيها نحو الجذب
وهذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما ويكون شديد السعي روحه ولذلك
بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون لا محزانا
ولا مراحا ولا شديد … دمه والدم الغليظ الكدر الزائد في البرودة يكون

صاحبه

صاحبه متوحشا فهذا انما يسكن الغضب الا في امر عظيم ويثبت غضبه دون ثبات
الحار المزاج الذي ذكرنا كله في سائر الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام
ويكون حقودا **الفصل السابع في الحقد** اعلم ان الحقد لا يوجد الا عند غضب
ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب
يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم تتقرر صورة المؤذي في الخيال
فلا ينجذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في
غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس
بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال باستحفاظ صورة
المؤذي في الخيال والذكر لان اشتغال النفس بجهة يمنعها من الاشتغال
بجهة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكسر منه خوف
يمنع من تأكده وسرعة حصوله ان صار عند الخيال كانه حصل والحاصل لا يطلب
حصوله فلا جرم لا يسعى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعفاء لما
كان سهلا سقط الشوق اليه والدليل على ان حاله في الرغبة او الرهبة مبنية
على المحاكيات لا على الحقائق نفرة النفس عن العسل اذا اشبه بمرة مهوعة
وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور الاجسام
المستقذرة فلذلك الشيء الذي يسهل حصوله يتنزل عند الخيال منزلة ما حصل
فلا يسعى الشوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر فل
يكون في محل الطمع فلان المؤذي اذا كان عظيما مثل الملوك فان الناس عن الانتقام
منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس فثبت بهذا ان الحقد
انما يوجد عند وجود غضب ثابت بين الشدة والفتور ومعلوم ان ثبات الغضب
انما يكون اذا كان الدم باردا لان الدم الغليظ الكدر المائل الى البرودة هو المستعد
للحقد واكثر هذه الفصول انما نقلناه عن الرسالة التي جمعها الشيخ في الادوية
القلبية وهذا آخر الكلام في الكيفيات النفسانية والذي بقي منها نذكره في علم
النفس ان شاء الله تعالى **القسم الرابع في الكيفيات المختصة بالكميات** وفيه
مقدمة وثلثة ابواب اما المقدمة ففيها بحثان الاول في بيان حقيقة
هذا النوع اعلم ان هذا النوع هو الكيفية التي تعرض اولا للكمية وبواسطتها للشيء كالشكل
فان الشكل اولا يعرض للمقدار وكذلك الانحناء والاستقامة ولقائل ان يقول
الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن
هناك جسم طبيعي لم يكن خلقة فنقول الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة
لها بسبب انها كمية ومنها ما تعرض بسبب انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين
العارضين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما عرفت والجسم

العارض

بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون وليست القوة واللاقوة حاملها
العمق وبتوسطه الجسم بل يحملها الجسم وصورته فالخلقة ملتئمة من امرين احدهما
الشكل وحامله السطح لذاته والثاني اللون وحامله السطح لكونه نهاية الجسم الطبيعي
فاذن الحامل الاول للخلقة هو الكم ولكن يتوجه على هذا ان يكون الضوء واللون
داخلين في هذا النوع لان حاملها الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع الذي
يسمى الانفعاليات والانفعالات فيكون الجمعة الواحدة داخلة في مقولتين وذلك
محال البحث الثاني في اقسامه وهو اربعة الاول الشكل والثاني ما ليس بشكل
مثل الاستقامة والانحناء للخط في السطح والتقبب والتقعير للسطح والثالث
ما يحصل من اجتماع اللون والشكل وهو المسمى بالخلقة والهيئة والرابع الكيفيات
العارضة للعدد مثل الفردية والزوجية والتربيع والتكعيب فربما ميز هذه
الاقسام بعضها من بعض ان يقول الكيفية المختصة بالكم اما ان تكون مختصة
بالمنفصل وهو مثل الزوجية والفردية او بالمتصل واقسامه اربعة الزمان
والسطح والجسم والخط اما الزمان والجسم فلم يدل الدليل على اختصاصهما بكيفية
لا توجد في الجسم الا بتوسطهما اعني السطح والخط فالعارض للخط هو الاستدارة
والاستقامة والعارض للسطح فاما ان يكون لاجل كونه محاطا بالخط او
ليس لاجل ذلك فالاول هو الشكل والثاني هو اللون ومجموعهما الشكل واللون
هو المسمى بالخلقة ونحن نتكلم في احكام كل واحدة من هذه الاقسام وذلك
في ثلثة ابواب **الباب الاول** في الاستقامة والاستدارة وفيه
سبعة فصول **الفصل الاول** في حقيقة الاستقامة والاستدارة
الخط المستقيم له رسوم اربعة الاول ما ذكره اوقليدس انه الموضوع
على مقابلة اي نقطة كانت عليه بعضها لبعض وذلك لان الخط المستقيم
اذا فرضت عليه نقط كم كانت فانها تكون بالكلية على سمت واحد اي
لا يكون بعضها مرتفعا وبعضها منخفضا بل يكون وضع جميعها بالاضافة الى المتخيل
وضعا واحدا الثاني ما ذكره ارشميدس انه اقصر خط يصل بين نقطتين
لان كل نقطتين فقد يمكن ان يصل بينهما خطوط كثيرة منحنية وخط واحد مستقيم
وهو اقصرها مسافة وفيه اشكال من حيث ان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما
واذا امتنع ذلك امتنع ان ينطبق على المستقيم واذا امتنع انطباقه عليه امتنع
بان يوصف بانه ازيد من المستقيم او اقصر منه وتمام تقريره في باب تطابق
الحركات الثالث انه الذي تتطابق اجزاؤه بعضها بعضا على جميع الاوضاع
لان المستقيم اذا فصل منه جزء انطبق ذلك الجزء على بقية الخط على جميع الاوضاع
في المقوس اذا فصل منه جزء لم ينطبق ذلك الجزء على بقية الخط المقوس فربما

انطوح عليه ولكن بوضع واحد وهو ان يجعل محدب احدهما في مقعر الاخر واما
ان يجعل مقعره على مقعره امتنع ان يطابقه الرابع انه الذي اذا ثبت نهايتاه
وادير كما دار المحور لا يتغير وضعه واما المقوس فانه عند الفتل يتغير الجهة
المحدبة الى غير موضعها واما السطح المستوي فالحدود الثلثة الاول جارية
فيه وهو انه الذي اذا اخط فيه خطوط كثيرة لم يكن بعضها ارفع وبعضها
اخفض او الذي هو اصغر السطوح التي نهاياتها واحدة او الذي يطابق اجزاؤه
بعضها بعضا على كل الاوضاع واما الدائرة فهي سطح مستو يحيط به خط
واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية
واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة فقد انكرها الذين يثبتون
الجزء الذي لا يتجزى فيجب علينا ان نقيم الحجة على اثباتها **الفصل الثاني** في اثبات
الدائرة وهو بثلث حجج الاولى انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وتخيلنا
خطا مستقيما مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احدى نهايتي ذلك الخط
ثابتة ثم تخيلنا حركة ذلك الخط في ذلك البسيط حول تلك النهاية الثابتة الى ان يعود
الى الموضع الذي بدا منه بالحركة فانه تحدث من هذه الحركة دائرة لان النهاية
المتحركة من الخط المتحرك قد تحركت على مسافة والنقطة لا مسافة لها فاذن
تحركت عليها النقطة ليس لها عرض فاذن خط مستدير يحيط بسطح والنهاية
الثابتة من الخط المستقيم هي في وسط هذا السطح المستدير وكل الخطوط المستقيمة
الخارجة منها الى المحيط متساوية لان كلها مساوية للخط المتحرك والخطوط
المساوية للخط الواحد متساوية فثبت وجود الدائرة الحجة الثانية
انك ستعرف ان الاشكال الطبيعية للاجسام الطبيعية هي الكرة ويرتسم
من قطعها التام على الاستقامة دائرة لا محالة الحجة الثالثة اذا فرضنا جسما
قائما على سطح فاذا اميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو اما ان يثبت تلك النقطة
في موضعها او لا يثبت فان ثبتت في موضعها فقد فعل كل واحدة من النقط
المفروضة في الراس المتحرك ربع دائرة وان لم يثبت فلا يخلو اما ان يكون
عند انحدار احد الراسين الى السفل يصعد الراس الاخر الى العلو
او يقال انه لا يصعد بل يجر على السطح فالاول يلزم منه ان يكون كل واحد
من الطرفين قد فعل نصف دائرة ومركزها النقطة المتحددة بين الصاعد
والهابط والثاني محال لان ذلك الانجرار ليس طبيعيا ولا قسريا لان القاسر
هنا ليس الا ان الطرف العالي لما نزل وتعذر انعطاف تلك الخشبة
ليبسها واتصالها اضطر العالي الى التحرك الى اسفل لكن هذه الضرورة
ما يندفع بانسياله الى اسفل وحينئذ يكون الخشبة منقسمة الى قسمين احدهما

ما يلي الى الفوق والآخر الى السفل بالطبع وبينهما مركز هو حد للحركتين فظاهر انه ان لزم عن حركة الطرف الفوقاني الى السفل حركة الطرف الاسفل الى الفوق فذلك يوجب الدارة وان لم يجب حركته توجه الدارة ايضا

الفصل الثالث في ان القائلين بالجزء الذي لا يتجزى يلزمهم الاعتراف بوجود الدارة انهم يقولون هذه الدارة المحسوسة ليست دارة حقيقية بل في بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس فنقول اذا وضعنا طرف خط مركب من اجزاء لا تتجزى على مذهبهم على الجزء الذي هو مركز في الحس ووضعنا الطرف الآخر من ذلك الخط على جزء من المحيط ثم اذا ازلناه عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الاول من المحيط وان لم ينطبق عليه فذلك يكون اما بزيادة او بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء امكن الحاقه به او حذفه عنه حتى تتم الدارة وان كان باقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزى وان نطبق عليه فنقول لا يخ اما ان يكون بين هذا الجزء وبين الجزء الاول فرجة او لا يكون فان كان فتلك الفرجة يتسع لتمام جزء او لا يتسع فان لم يتسع فقد وجد ما هو اصغر من الجزء وذلك يوجب التجزية وان اتسعت لتمام جزء امكن ملؤها به وان لم يكن بينهما فرجة فحينئذ قد وجدنا في المحيط جزئين ليس بينهما انفراج ويكون الخط الخارج عن المركز يحصل الانطباق عليهما واذا جاز ذلك في جزئين جاز في ثالث ورابع حتى يتم الدارة واذا ثبتت الدارة بطل الجزء الذي لا يتجزى [illegible] في موضعه

الفصل الرابع في ان المستقيم يخالف المستدير بالنوع لا شك ان بينهما تخالفا ولا شك ايضا ان المنصف عند التحقيق بالاستقامة والاستدارة هو الخط فنقول الخط الموصوف بالاستقامة لا يخ اما ان يجوز بقاؤه عند زوال وصف الاستقامة عنه او لا يجوز لا جائز ان يبقى لان الخط عارض للسطح العارض للجسم فما لم يتغير حال الجسم استحال ان يتغير حال الخط ومتى تغير حال الجسم في امتداداته بعد عدم زوال وصف الاستقامة فاذن الاستقامة اما ان يكون هو الفصل او لازمه وكيف ما كان وجب ان يكون مخالفا للمستدير بالنوع وايضا فقد عرفت انه ما لم يعرض للجسم تغير لم يتغير حال الخط ثم ان الجسم اذا انحنى بعد ما لم يكن كذلك فذلك اما لانه لوح اتصال حدبته ولو كان كذلك لكان ذلك الخط قد انقسم الى خطوط كل واحد منها مستقيم واما ان يكون لان ذلك الخط بعينه امتد وذلك باطل لان الخط الواحد بعينه لا يكون موضوعا لتوارد الطول والقصر عليه لان الخط هو نفس الطول فكيف يكون موردا للطول واذا استحال ذلك امتنع اشتغال احدهما الى الآخر

الفصل

الفصل الخامس في ان الدوائر المختلفة بالعظم مختلفة بالنوع برهانه انه لما استحال انتقال الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف في دارة اخرى مع بقائه في الحالين كان ذلك الانعطاف المخصوص اما فصلا او لازما من لوازمه وعلى كلي التقديرين يكون الامر كما ذكرناه

الفصل السادس في ان المستقيم لا يضاد المستدير برهانه ان الموضوع القريب للمتضادين يجب ان يكون واحدا والاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحد وايضا فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي مضاده مستدير شخصي فان ضد الواحد بالتشخص واحد بالتشخص كما ان ضد الواحد بالعموم وليس الامر كذلك لان كل خط مستقيم مشار اليه يمكن ان يكون وترا للقسي غير متشابهة لا نهاية لها وذلك محال لان ضد الواحد واحد وهو الذي يكون في غاية البعد فان لم يوجد شيء في غاية البعد فلم يكن هناك شيء يضاد المستقيم

الفصل السابع في ان المستقيم كما لا يناسب المستدير بالمساواة فلا يناسبه بالزيادة والنقصان لان المستدير لما امتنع ان يصير مستقيما امتنع انطباقه عليه فيمتنع ان يوصف بانه مساو له او ازيد او انقص فان قيل انا نعلم يقينا ان القوس اعظم من الوتر والوتر اصغر منه فنقول ان بعضهم سلم ان المستدير يمكن ان يوصف بانه ازيد من المستقيم او انقص منه وان استحال وصفه بكونه مساويا له وزعم انه قد يكون بين الشيئين مناسبة بالزيادة والنقصان مع استحالة وقوع المناسبة بينهما بالمساواة فانا نعلم يقينا ان زاوية مستقيمة الخطين حادة هي اعظم من زاوية حادة عن قوس ومستقيم واصغر من اخرى مع انه يمتنع ان تكون من قبيل مستقيم الخطين زاوية مساوية لزاوية من قبيل الاخرى وانما قلنا ان الحادة المستقيمة الخطين اعظم من الزاوية الحادثة من القوس والمستقيم لانه يوجد بالعقل في تلك وزيادة وانما كانت الاخرى اصغر من القوسية لان المستقيمة الخطين يوجد فيها تلك وزيادة فهذا جواب والاولى ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر وكيف والاعظم ما يوجد فيه الاصغر وزيادة وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر نعم ذلك ممكن بحسب التوهم وهو ان المستدير لو امكن ان يصير مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله وزيادة فيكون اعتبار ذلك التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود

الباب الثاني في الشكل وفيه ستة فصول

الفصل الاول في حقيقته المشهور انه الذي يحيط به حد او حدود اما الحد فكالدارة والكرة واما الحدود فكالمربع والمكعب فنقول المربع مثلا له حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة وهي مغايرة لذلك

و واحد بالعموم صح

فليس

وبالله التوفيق

من الجلد الرابع [illegible]

السطح والحدود فان التربيع مغاير لذلك السطح المخصوص والاضلاع الاربعة ولذلك
لا يجوز ان يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة بل هو هيئة احاطة الحدود
الاربعة بذلك السطح فظهر ان المراد بالتربيع سطح احاطت به حدود اربعة
ولا شك ان السطح وان اخذ مع الف وصف فانه لا يخرج عن كونه سطحا فاذن
لا اشكال في ان الشكل بالمعنى المذكور ليس من الكيف فاذن الذي يمكن جعله من الكيف
هو هيئة احاطة الحدود بذلك السطح فلنتكلم في تحقيق ذلك **الفصل الثاني**
في ان الشكل بالمعنى المذكور من الكيف او من الوضع • المشهور انه من الكيف
وعندي بيت انه من الوضع لا حقيقة الوضع التي هي احدى المقولات انه هيئة حاصلة
للشيء بسبب نسب اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع والتثليث هيئات
حاصلة للمثلث والمربع بسبب نسب اطرافها وحدودها فهي من الوضع وتحقيق
كون الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب اجزائه الى امور خارجة عنه
والاشكال ليست كذلك اما اولا فلانها هيئات تحصل بسبب نسب الاطراف والحدود
واطراف الشيء ليست اجزاء المنتهي واما ثانيا فلان الوضع هو الهيئة الحاصلة
بسبب نسبة اجزاء الشيء الى الامور الخارجة عنه واما الاشكال فانها هيئات
تحصل بسبب النسب التي بين الاجزاء فقط لا بسبب النسب التي تحصل بين الاجزاء
وبين الامور الخارجة عنه ولذلك فان المربع لا تختلف حقيقته عند اختلاف
نسبة حدوده الى الامور الخارجة عنه فالحاصل ان الوضع يتوقف تحققه على
وقوع النسبة بين اجزاء حاصله وبين امور خارجة عنها واما الشكل فلا يتوقف
تحققه على ذلك فالشكل ليس من الوضع فهذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان انه ليس
من الوضع ولقائل ان يقول انتم جعلتم الكيف ما لا يوجب تصوره تصور
غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن
تصورها الا عند تصور النسب التي بين اطراف المربع التي لا تعقل الا بعد تعقل
اطراف السطح التي لا تعقل الا بعد تعقل السطح فاذن تعقل هيئة التربيع متوقف
على تعقل هذه الامور فكيف يكون داخلا في الكيف واما قولكم الوضع ما يحصل
بسبب نسبة الاجزاء فنقول اذا قلنا الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب الامور
المتباينة الجهة التي هي فيه دخل فيه الشكل لان الامور المتباينة الجهة التي للجسم
قد يكون اجزاء داخلة في الوضع وقوله الوضع هو الذي يتوقف على حصول
النسب بين اجزاء الشيء وبين امور خارجة عنه فنقول كل ما يتوقف
تحققه على حصول نسب بين اجزاء الشيء وبين اطرافه فذلك من الوضع
ثم هو على قسمين فمنه ما يكفي في تحققه النسب التي بين اجزائه وذلك مثل التربيع
والتثليث ومنه ما لا بد مع ذلك من اعتبار النسب التي بين تلك الاجزاء

والامور

والامور الخارجة عنها وذلك مثل الجلوس والاضطجاع فظهر ان الاقرب
ان يكون الشكل من مقولة الوضع **الفصل الثالث** في تعديد المذاهب
في الزاوية • منهم من قال انها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة
والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان
حقيقتها تبطل بالتضعيف ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته مرة او مرارا
فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ان الزاوية تبطل بالتضعيف ان القائمة اذا
ضوعفت مرات لا تبقى حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف والحادة
اذا ضوعفت فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها
من الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها
الذي هو الكم كما ان الاشكال تقبل ذلك بسبب موضوعاتها ثم لو كانت
المشابهة مقولة عليها ولكن لا بالذات ولا بسبب محلها كما ابطلوه بل
بسبب كيفية حالة فيها فان الشيء كما يوصف بالعرض بوصف محله
فقد يوصف ايضا بالعرض بوصف صفته وهم ما ابطلوا ذلك ومنهم
من قال هي الاضافة لان اقليدس حدها بانها تماس خطين واعلم
ان هذا الحد باطل لان كل زاوية يقال لها صغرى وكبرى ولا شيء من التماس
كذلك ولان التماس محمول على الاشتراك للخطين والزاوية ليست كذلك ومنهم
من قال الزاوية المسطحة مقدار متوسط بين الخط والسطح لان السطح هو
ان يحدث بحركة الخط الى جهة امتداده بعد افره وانما يكون كذلك اذا تحرك
الخط بكليته فاما اذا فرضت احدى نقطه ساكنة والاخرى متحركة لم يكن
السطح تاما والزاوية المجسمة مقدار متوسط بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث
بحركة السطح لا في جهة امتداديه فاذا فرض احد طرفيه ساكنا لم يكن الحادث
جسما تاما واعلم ان هذا الانسان قد جهل ماهية السطح والجسم وظن ان السطح
لا يكون ذا عرض الا اذا كان محاطا بحدود اربعة والجسم لا يكون ذا عمق
الا اذا كان محاطا بحدود ستة ولم يعرف معنى قول الاوائل السطح ذو طول
وعرض والجسم ذو طول وعرض وعمق وقد عرفت معنى ذلك في باب الكم واما
المخرجون لها من الكم فتارة يرسمونها بانها سطح او جسم ينتهي الى نقطة وهذا غلط
لان السطح لا ينتهي بالذات الى النقطة فان نهايته هي الخط وان ارادوا به انه
ينتهي الى الخط المنتهي الى النقطة فلا بد فيه من اعمال هذه الزيادة وصرح بعضهم
بها فقال انها سطح يحيط به خطان اثنان بالفعل ينتهيان الى نهاية واحدة
وربما قيل سطح يحيط به نهايتان تتماسان وربما قيل سطح يحيط به نهايتان
ينتهيان الى نهاية واحدة ثم قيل ان هذه الرسوم لا تميز الزاوية عن الشكل

فان الشكل ينتهي في زواياه الى نقطة وليس لاحد ان يقول انتهاء الشكل الى
النقطة بسبب زواياه وذلك للشكل بالعرض وللزاوية بالذات لانا نقول
لا شك ان الشكل موصوف في ذاته وحقيقته بهذه الخاصية فيجب ان ذلك
بسبب الزاوية حتى يكون هذه الخاصية محمولة على الزاوية اولاً وعلى الشكل ثانياً
ولكن الزاوية والشكل لما كانا مشتركين فيها فلا بد من فصل يميز احدهما عن الآخر
على ان الحق انه ليس انتهاء المثلث الى النقطة بسبب كونه ذا زاوية بل كونه
ذا زاوية بسبب انتهائه الى النقطة فاولاً هو منته الى النقطة ثم هو ذو زاوية
وايضاً فلان هذا الحد لا يتناول الزاوية المجسمة لانها لا تنتهي الى النقطة بل
الى خط وقال بعضهم الزاوية سطح يحده خط واحد على نقطة والفرق
بين هذا وبين ما ذكرناه اولاً من انه السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على
نقطة هو ان الاول يشعر بان قايله اعتقد ان الخطين المحيطين بالزاوية
خط واحد وذلك باطل لان كونه منعطفاً على نقطة لا يتحقق الا اذا كانت
النقطة موجودة بالفعل واذا كانت النقطة حاصلة بالفعل وكل واحد
من قسمي الخط متميز في ذاته عن الآخر وحينئذ لم يعرض اتصالهما وتماسهما
على تلك النقطة لم يكن لاحدهما بالآخر تعلق كان الخطان اثنين بالفعل لكن
قد عرض لهما عارض باعتباره حصل لهما اتحاد وذلك العارض هو تلك
النقطة المشتركة فاذن الزاوية متقومة بالخطين من حيث لهما اتحاد وبينا
ان ذلك الاتحاد امر عرضي ومعلوم ان الامر الذاتي هو المتقدم على العارض
عرض لما هو الذاتي فاذن ليس الواجب ان يوضع اولاً خط اولاً يحد
خط واحد ثم يجعل له اثنينية بالانعطاف لكن الاولى ان يوضع خطان ثم
يجعل لهما وحدة فظاهر ان من قال الزاوية المسطحة هو السطح الذي
يحيط به خطان يتحدان على نقطة اولى ممن قال هي السطح الذي يحيط
به خط واحد ينعطف على نقطة **الفصل الرابع** في القول المحقق في الزاوية
من الظاهر انه لا يمكن تصور الزاوية الا اذا اعتبر المقدار متحدداً بحدين
يلتقيان بحد اما المسطحة فهي السطح المتحدد بخطين يلتقيان بنقطة والمجسمة
هي الجسم المتحدد بسطحين يلتقيان بخط فلنتكلم الآن في المسطحة فنقول
الشيء الذي يحيط به الحدان الملتقيان في المسطحات اما ان يكون قد
يحيط معهما حد غيرهما او لا يحيط فان لم يحط معهما ثالث فلا يخلو اما ان يكونا
حداه يلتقيان عند حد مشترك لهما او لا يلتقيان واللذان لا يلتقيان فاما
ان يكونا بحيث اذا اخرجا يلتقيان او لا يلتقيان بل يذهبان الى غير النهاية
فان التقيا فيكون كما للخطين المحيطين بقطعة دائرة او شكل هلالي او

بشكل

بشكل بيضي ثم ان هذا القسم سواء لم يوجد الحد الثالث او ان وجد ولكن
لم يلتفت اليه بل اعتبر تحدده بحدين فقط فاعتباره من حيث هو كذلك
هو اعتبار الزاوية واما المتحدد بحد ثالث فاعتباره من حيث هو كذلك
هو اعتبار الشكل وبالجملة اعتبار تحدد السطح بحدين فقط هو الزاوية واعتبار
تحدده باكثر من حدين هو الشكل وكما ان الشكل حقيقة ملتئمة من السطح
والحدود وهيئة احاطة الحدود فكذلك الزاوية المسطحة حقيقتها ملتئمة من
السطح والخطين الملتقيين على حد واحد وهيئة احاطة الخطين بذلك السطح
وكما ان المقدار المشكل كمية فكذلك السطح المحاط بخطين ملتقيين بحد واحد
كمية وكما ان المهندس يبحث عن الشكل المشكل فكذلك يعني بالزاوية المقدار ذا
الزاوية ولذلك يجعلونها منصفة ومساوية وعظيمة وصغيرة وكما ان
هيئة احاطة الحدود بالسطح هي الكيف او الوضع فكذلك هيئة احاطة الحدين
بالسطح كيف او وضع وتحقيق الحق من هذين كما ذكرناه في الشكل فلا نعتبر في النطق
الفصل الخامس في اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط انا قد نقلنا الكرة
وبنينا عليها اثبات الدائرة فاما ان يثبت الدائرة ابتداءً بالطرق المذكورة
ثم يبنى عليها اثبات الكرة لانا اذا اخذنا نصف دائرة ثم تخيلنا محوراً
ثابتاً وتخيلنا حركة ذلك القوس حول ذلك المحور الى ان يعود الى الموضع
الذي بدا منه فانه يحدث من تلك الحركة وان تخيلنا حركة الاعظم من النصف
على محور ثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فعل المفلطح وان تخيلنا
حركة الاصغر من النصف على محوره فعل البيضي فاما الاسطوانة فان تحرك
الدائرة حركة يلزم فيها مركزها خطاً مستقيماً طرفه مركز تلك الدائرة لزوماً
على الاستقامة والمخروط فبان يثبت المثلث القائم الزاوية ويحركه على احد
ضلعي القائمة حركة يحفظ بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودار الضلع الثاني
على محيط الدائرة واما الكلام في اثبات سائر الاشكال فمذكور في الهندسة
الفصل السادس في ان الاشكال لا مضادة فيها قد عرفت ان السطح
المحدب يستحيل ان يصير مستوياً والمستوي يستحيل ان يصير مقعباً او محدباً
وقد عرفت ان محل هذه الاعراض هو السطوح فاذن الموصوف باحدهما
يمتنع اتصافه بالآخر فليس لها محل مشترك فلا تضاد بينها اصلاً واما
انه لا يقبل الاشتداد والضعف فالامر فيه ظاهر ويسقط بهذا ظن من
اعتقد ان في الامور السماوية تضاداً لاجل ما فيها من التقعيب والتحديب لان
موضوعها سطحان متغايران يمتنع اتصاف احدهما بما اتصف به الآخر فلا يكون

هناك تعدادا. **الباب الثاني في الخلقة** وخواص الاعداد وفيه فصلان
الفصل الاول في الخلقة قال ان قول الخلقة عبارة عن مجموع اللون
والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس اخر فلو جعلتم لكل شيئين مجموعين
نوعية على حده بلغت الانواع الى ما لا نهاية له لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية
فنقول ان الشكل اذا قارن اللون حصلت كيفية باعتبارها يصح ان يقال للشيء
انه حسن الصورة او قبيحها فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده او للون وحده
غير الحسن والقبح الاولين فلما حصل للمجموع من اللون والشكل خاصية لم تحصل
لواحد منهما عرفنا حصول هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم جعلنا الخلقة
كيفية مفردة **الفصل الثاني** في خواص الاعداد الكلام في رسومها البسائط يليق بالصناعة
الحسابية مثل الارثماطيقي والذي نورده ههنا امران الاول ان الزوجية
والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة فلو كانتا
ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل ما يدخل فيهما اذ لا اخرية لبعضها
على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرض عددا الا ونعرف بالبديهة انه
زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير لا يعرف فرديته او زوجيته الا
بالتامل والنظر فعرفنا انه ليس ولا واحد منهما ذاتيا لما تحته الثاني ان التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين
ومن الفردية اللاانقسام وهو امر عدمي وعلى تقدير ان يكون الفردية امرا
ثبوتيا فاعتبارها يمتنع من قبول الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه
لا يقبل الانقسام لا باعتبار الامر المانع من الانقسام فان الناس يسمون
الثلاثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلمنا ان المفهوم من الفردية
امر عدمي **الفن الثالث في بقية المقولات** وفيها بابان **الباب
الاول** في المضاف وفيه خمسة عشر فصلا **الفصل الاول** في ابتداء
الكلام في المضاف اعلم ان المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت
الاضافة له وقد يراد به نفس الاضافة وحدها وقد يراد مجموع الامرين
اما الاعتبار الاول فهو خارج عن غرضنا واما الاعتبار الثاني فهو
المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف
في اول الامر على المركبات اسهل من تحليل بسائطها وتمييز بعضها
عن البعض لا جرم ان الحكماء يتكلمون في هذا الباب اولا في المضاف وثانيا
في نفس الاضافة فنقول المضاف هو الذي يكون ماهيته مقولة بالقياس
الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات معا والمعنى

يكون

يكون الماهية مقولة بالقياس الى غيره هو ان الماهية يحوج تعقلها الى تعقل شيء خارج
عنها والا كيف كان فان الملزومات اذا تصورت تصور معها لوازمها
مع ان الماهيات الملزومة غير مقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب
كون الماهية التي هي اول الموضوعات والملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة
بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل ان يكون المعقول المضاف
الى تعقل غيره لا يتقرر في الوجود الخارج وفي الذهن الا لاجل وجود ذلك الغير
بازائه مثل الاخ فان ثبوت الاخوة لاحد الاخوين لا يتقرر في الذهن والخارج
الا لكون الاخر كذلك فان الاخوة هي اعتبار الشخص من حيث انه اخ لهذا بعينه
واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد ذكرناه عند الكلام في عدد المقولات
واذ قد ذكرنا رسم المضاف فلنذكر اقسامه فنقول ان المضافين اما ان
يكون اسم كل واحد منهما دالا على ماله من الاضافة واما ان يكون احد المضافين
اسمه يدل بالتضمن على ماله من الاضافة واما الثاني فلا يكون كذلك واما ان
اسم كل واحد من المضافين غير دال على ماله من الاضافة فهو خارج عن هذا
الباب لان كل واحد من الاسمين يكون غير دال على الاضافة ولا على ذي
الاضافة والقسم الاول مثل لفظي الاب والابن فان لفظ الاب دالة
على شيء ماله الابوة فيكون دلالتها على الابوة بالتضمن وكذلك لفظ الابن
واما القسم الثاني فهو على قسمين لان الدال بالتضمن على ماله من الاضافة
اما ان يكون هو اسم المضاف او اسم المضاف اليه مثال الاول الجناح
فانه مضاف الى ذي الجناح ولفظ الجناح دال بالتضمن على الاضافة الى
ذي الجناح واما ذو الجناح فانما يدل على ماله من الاضافة لفظة ذو ومثال
الثاني العالم فانه هو المضاف اليه العلم ولفظ العالم دال بالتضمن على ذلك
واما العلم فهو المضاف فانما يدل على ماله من الاضافة بحرف يقترن به وهو اللام
في قولك العلم علم للعالم **الفصل الثاني** في خواص المضافين وهي اسا
الاول التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة او بالفعل في الذهن او في الخارج
وفي العدم ايضا فان الابوة ملازمة للبنوة وكذلك الاخوة للاخوة واذا
عدم احدهما عدم الاخر فان قيل المتقدم بالزمان مقول بالقياس الى المتاخر
ولا بد وان يكون بينهما اضافة بالفعل مع انهما لا يوجدان معا وايضا فانا نعلم
ان القيمة ستكون فبينهما اضافة مع ان القيمة معدومة والعلم بها موجود و
واجاب الشيخ عن الاول فقال اما التقدم والتاخر فانما يعرضان من وجهين
احدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن الزمانين معا فيجد احدهما
متقدما والاخر متاخرا فيكون قد حصلا جميعا في الذهن والثاني بحسب الوجود

مستنداً الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجوداً محموداً من المتاخر انه ليس بموجود ويمكن ان يوجد امكاناً يؤدي الى الوجوب فيحكم في الذهن بكونه متاخراً وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم فاذا وجد المتاخر فانه موجود في الذهن حينئذ ان الزمان الثاني ليس بموجود واذا انتسبه الى الذهن نسبة شيء كان موجوداً وفقد وانه ايضاً موجود مع الزمان المتاخر فاما نسبة المتاخر الى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرناه فلا وجود له في الامور لكن في الذهن واعلم ان الاعتبار الاول هو الصحيح وهو يصرح بان اضافة التقدم والتاخر حالا وجود لها الا في الذهن اما الاعتبار الثاني فجعل الزمان المتقدم اذا كان موجوداً محموداً من الآخر انه ليس بموجود ويمكن ان يوجد فيه نظراً لانه يوهم انه اذا لم يكن موجوداً فلا وجود له وجود وذلك من المحال فان اللاوجود لو كان وجوداً لكان الشيء عين نقيضه وذلك مما لا يلتزمه العقل واذا كان جزء من اجزاء الزمان موجوداً ولم يكن الجزء الآخر موجوداً فلا وجود للجزء الآخر ليس امراً وجودياً حتى يقع بينه وبين الجزء الآخر الحاضر اضافة وجودية لكن الجزء الحاضر ليس متقدماً على لا وجود المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والا لم يكن مستقبلاً فعلمنا ان هذه الاضافة مما لا وجود لها في الاعيان اصلاً بل في الاذهان على الوجه الذي قررناه في الجواب الاول واما العلم المتعلق بان القيامة ستكون فهو علم بحكم من احكام القيامة وهو صفة انها ستكون وهذه الصفة غير حاصلة في الذهن وحصولها في الذهن لا يكون الا حال كونها معدومة في الاعيان فاذن المعلوم حاضر مع العلم فهذا هو الكلام في بيان تلازم الاضافتين واما معروضا الاضافتين فعلى ثلاثة اضرب فانهما قد يكونان بحيث يصح وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر كالمالك والمملوك فانه يصح وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنها ما يصح وجود ذات كل واحد منهما مع عدم العلم والحس ومنها ما يصح وجود ذات العلم والحس مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ومنه ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون اعم من علته التامة ويجب انعكاس كل واحد من المضافين على الآخر ومعنى الانعكاس انه يحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافاً اليه فكما يقال الاب اب لابن يقال الابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد واما اذا اضيف اليه لا من حيث هو مضاف لم يجب هذا الانعكاس في الاضافة مثلاً اذا وضعت اضافة الاب الى الابن لا من حيث هو ابن بل من حيث هو انسان فقيل الاب اب انسان لم ينعكس الاضافة ولم يصر الانسان مضافاً الى الاب فلا يقال الانسان انسان الاب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس

في المضاف واذا لم يحصل منه مجرد الاضافة فالطريق فيه ان تجمع اوصاف الشيء فاي تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة او رفعته ووضعت غيره بطلت الاضافة فهو الذي اليه الاضافة بحصة الواجبة الانعكاس فاذا رفعت من الابن انه حيوان او انسان او ناطق وما شئت من الاوصاف واستبقيت كونه ابناً بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابناً واستبقيت هذه الاوصاف كلها لم تبق الاضافة فعلمت بهذا ان التعادل الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن وهما اللذان ينعكس احدهما على الآخر ثم اعلم ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير ومنه ما يحتاج الى ذلك فاما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين وهو كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى وهو كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم

الفصل الثالث في تحقيق الكلام في الاضافة التي هي المقولة ورسمها انها التي لا ماهية لها سوى كونها مضافة وبيانه انا اذا رسمنا المضاف بانه الذي تكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم انه على قسمين احدهما ان يكون له ماهية وراء هذه المعقولية وهي كونه انساناً او شيئاً آخر والآخر ان لا يكون له ماهية وراء هذه المعقولية وهو كالابوة فانه ليس المضاف الحقيقي بالمضاف الذي يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه واذا عرفت ذلك فنقول انا لم نجعل المقولة هي المضاف العام لان مفهومه انه شيء ماله الاضافة كما ان الابيض شيء ما له بياض ولو جعلنا المشتق اسمه من الاعراض مقولة لصارت المقولات غير متناهية فلهذا لم نجعل المضاف المطلق مقولة وجعلنا المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافاً مقولة فان قيل الاضافة تسمى مقولة ماهيته بالقياس الى الغير فيجب ايضاً ان لا تجعلوها مقولة فما الفرق بينهما الى النسبة المحمولة على المضاف الحقيقي ليس لها تخصص الا بكونه مضافاً فاما النسبة المحمولة على المعنى الآخر فانه ليس تخصصها بكونه مضافاً بل بامر آخر وهو كونه جوهراً او عرضاً كيفاً او كماً او غير ذلك ثم يلحقه بعد ذلك التخصص بالاضافة واذ قد فرغنا عن ذكر حقيقة الاضافة التي هي المقولة فلنتكلم في وجودها اولاً ثم في احكامها ثانياً

الفصل الرابع في ان الاضافة هل لها وجود في الاعيان ام لا من الناس من زعم انها غير موجودة في الاعيان بل هي من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور حجته الاولى لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان تلك الاضافة تكون موجودة

في محل فكونها في المحل غير كونها اضافة لان الابوة مثلا اذا كانت موجودة
كانت في محل ومفهوم كونها في محل غير المفهوم من الابوة فيكون تلك الاضافة
عارضة للابوة والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل اجاب الشيخ
عنه بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق
فنقول المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وكل شيء
في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء
من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف
في الاعيان موجود ثم ان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى
المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره
وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا
بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات
وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا
الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع
فله وجود آخر مثلا وجود الابوة في الاب ذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا
عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف
اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته
الى ما هو مضاف لذاته هذا ما قاله الشيخ واعترض بعضهم على هذا الجواب
وقال ان هذا الكلام رد على من يقول المضاف الذي هو المعقولية يكون مضافا
باضافة اخرى والزام الشبهة ليس من هذا الوجه بل من وجه آخر وهو ان
الابوة من حيث هي ابوة ماهية تعقل بالقياس الى الابن ثم انها عارضة
لموضوع هو الاب فعروضها للاب ليس هو نفس كونها ابوة لان الابوة اضافة
بالقياس الى البنوة وعروض الابوة لذات الاب اضافة بالقياس الى المحل
الذي هو الاب فاذن عروض الابوة للاب حالة زائدة عليها عارضة للاب
وهلم جرا الى ما لا نهاية له وهذا الاعتراض غير متوجه لان غايته بيان ان الابوة
موصوفة باضافة اخرى وهي العروض للموضوع ولكن لم قلتم ان العروض للابوة
له من اضافة اخرى لان المعقول بالقياس الى الغير ان كان له مفهوم آخر
وراء تلك المعقولية فحينئذ لزم الحكم بالتغاير وان لم يكن له مفهوم وراء تلك
المعقولية امتنع الحكم بالتغاير فههنا لما رأينا الابوة عارضة للموضوع
ولكن مفهوم الابوة غير مفهوم العروض للموضوع لاجرم حكمنا بتغايرهما
واعترفنا بان الابوة عرضت لها الاضافة وهي كونها عارضة لموضوع
فاما العروض للموضوع فليس له مفهوم وراء ذلك فلا يلزم ان يكون

للعروض

للعروض للموضوع عروض آخر حتى يتسلسل بل يكون ذلك العروض للموضوع عارضا
للموضوع لذاته وفي نفسه لا لعروض آخر الثاني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان
لكان تقدم الزمان المتقدم على الزمان الحاضر وصفا ثبوتيا ولو كان ثابتا لكان
الزمان ثابتا فكان الزمان المتقدم ثابتا مع الزمان الحاضر والتالي باطل فالمقدم باطل
واجيب عنه بان هذه الاضافة غير موجودة في الاعيان فلم يلزم ان لا يكون
سائرها موجودا الثالث ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصياتها ولا شك انه
ما لم يتقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك
التقييد سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد هو نفس الاضافة فاذن
لا يوجد الاضافة الا اذا وجدت الاضافة قبلها فيكون حدوث الاضافة الواحدة
مشروطا بما لا نهاية له من امثاله وذلك محال الرابع ان الوجود من حيث هو وجود
اما ان يكون مضافا او لا يكون فان كان مضافا فكل موجود مضاف هذا خلف
وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة في الاعيان فهي لا يكون مضافة
من حيث انها موجودة فالمضاف من حيث انه مضاف غير موجود وهو المطلوب
الخامس لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون الباري محلا للحوادث
لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وتلك الاضافة ما كانت
حاصلة قبل ذلك وتزول بعد زوال ذلك الوقت فيجب ان يكون الباري
تعالى محلا للحوادث واما القائلون باثبات الاضافة فاحتجوا عليه بانا
نعلم ان السماء فوق الارض فهذه الفوقية اما ان يكون مجرد الفرض في العقل
او له في الخارج اعتبار والاول باطل لان كل ما لم يكن له في الخارج اعتبار
لم يدخل فيه الصدق والكذب فان قائلا لو قال انا افرض الخمسة زوجا
لم يجب تكذيبه لانه اخبر عن عقده لا عن الشيء في نفسه فكذلك ههنا كون
السماء فوق الارض ان كان شيئا بحسب عمل العقل لم يكن هذه القضية
واجبة الصدق ولا ضدها واجب الكذب وبطلان التوالي يدل على ان
كون السماء فوق الارض ليس مجرد عمل العقل بل له في الخارج ثبوت وهكذا
القول في كون زيد ابا لعمرو وابنا له وكذلك سائر الاضافات فان
قيل ان ذلك يوجب ان يكون كون الامس متقدما على اليوم
وصفا ثبوتيا في الخارج مع ان ذلك قد بطل بالدليل المذكور فنقول
التقدم والتأخر متضايفان بين المعقول المأخوذ من الموجود الحاضر
والمعقول الذي ليس مأخوذا من الموجود الحاضر واما قبل ذلك فلا
يكون الشيء في نفسه متقدما فكيف لا يتقدم على لا شيء موجود فان كانت المضافات

على هذا السبيل فانما تضايفه في العقل وحده فلا يكون موجوداً في الاعيان
بخلاف كون السماء فوقاً للارض فان السماء والارض لما كانتا موجودتين كانت
فوقية احديهما للاخرى وصفاً ثبوتياً لا يتوقف على اعتبار المعتبر وامادلته
النفاة فليست في غاية القوة ولنا فيها نظر الفصل الخامس في كيفية تحصيل
الاضافة اعلم ان الاضافة ليست لها وجود في الاعيان بل وجودها اما ان يكون
امراً لاحقاً للاشياء وتخصيصها بتخصص هذا الملحوق وتفهيم ذلك وجهين احدهما
ان يوجد الملحوق في الاضافة مقروناً بها النحو ذلك حرّ الملحوق الحاصل في العقل و يوجد
ان جميعاً كعارض واحد للملحوق و هذا تنويع الاضافة و تحصيلها فان المثال به
مثلاً موافقة في الكيفية والموافقة في الكيفية غير الكيف الموافق فالكيف الموافق
ليس هو اضافة بل شيء ذو اضافة واما الموافقة منسوبة الى الكيفية فهي
نوع من المضاف وكذلك النوع في المساواة والمماثلة واعلم ان الاضافة
في احد الطرفين اذا كانت محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة وان كانت
في احد الطرفين مطلقة كانت في الطرف الآخر مطلقة مثاله انا اذا اخذنا
اولاً ضعفاً عددياً على الاطلاق فهو بازاء النصف العددي على الاطلاق
فاذا حصلنا العدد الذي هو الضعف حتى صارت الضعفية محصلة صارت التي
الآخر وهو النصفية محصلاً فانه اذا حصل الشيء الذي هو الضعف حصل
الشيء الذي لا محالة هذا ضعفه فظهر من هذا ان اي المضافين عرف بالتحصيل
عرف الآخر به ولكن ذلك انما يكون اذا كان التحصيل تحصيلاً للاضافة
واما اذا كان تحصيلاً لموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل
مثاله اذا كانت الرأسية اضافة عارضة للعضو ما بالقياس الى ذي الراس
فاذا حصلنا ذلك العضو حيث هو جوهر حتى صار هذا الراس فهذا التحصيل
انما دخل موضوع الاضافة لا نفس الاضافة فلا جرم لا يلزم من العلم بهذا الراس
العلم بالشخص المعين الذي هو ذو الراس الفصل السادس في ان الاضافة
كيف تكون بحسب النوع وبحسب الصنف وبحسب الشخص اما التحصيل
النوعي فهو مثل المساواة فانك اذا توهمت فيها بدل الكمية كيفية لم يكن
تجد للمساواة وجوداً واما التحصيل الصنفي فهو ان يحصل الاضافة لموضوع
ثم يعرض بذلك الموضوع عارضاً غريباً لو لم يكن لم يتعدد ان يعم تلك الطبيعة الاضافة
ولكن لا بنوع الاضافة بل ربما صنفه كابوة الرجل العادل وابوة الرجل
الجائر فانهما يختلفان في احوال ولكن خارجة عن الماهية فان الرجل العادل
لو توهمت غير عادل لم يزل بذلك المعنى الذي هو الابوة واما التحصيل
الشخصي فكابوة هذا وابوة ذاك بل الجوار الذي لكل واحد من الجارين

واما ان كل واحد من المضافين يجب ان يقوم به اضافة غير التي قامت
بالآخر فذلك مما صححناه بالبرهان حيث بينا استحالة قيام العرض الواحد
بمحلين الفصل السابع في تقسيم الاضافات وذلك من وجوه اربعة
الاول ان منها ما هو مختلف في الطرفين ومنها ما هو متفق والمختلف كالضعف
والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والمماس غير ثم ان المختلف
قد يكون اختلافه محدوداً كالنصف والضعف ومنه ما ليس محدوداً كالذي هو على
محدود ومثل الزايد والناقص الثاني المضاف اما ان يكونا شيئين لا يحتاجان
في عروض الاضافة لهما الى اتصافهما بصفة اخرى حقيقية لاجلها صار مضافاً
الى الآخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي مبدأ
الاضافة وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقاً للعاشق واما ان يكون
هذه الصفة موجودة في احد الجانبين دون الآخر مثل العالم والمعلوم فان العالم
حصل في ذاته كيفية هي العلم صار لاجلها مضافاً الى الآخر والمعلوم لم يحصل
في ذاته شيء آخر صار به مضافاً الثالث قال الشيخ يكاد يكون المضافات
منحصرة في اقسام المتعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها
من القوة والتي بالمحاكاة واما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما التي
من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب
والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس
فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط
بعدد الرابع الاضافة تعرض المقولات كلها اما في الجوهر فكالاب والابن
وفي الكم المتصل مثل العظيم والصغير وفي المنفصل كالكثير والقليل وفي الكيف
كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد وفي الاين كالاعلى
والاسفل وفي متى كالاقدم والاحدث وفي الوضع كالاشد انتصاباً
وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى وفي الفعل كالاقطع والاصرم
وفي الانفعال كالاشد تسخناً وتقطعاً الفصل الثامن في ان الاضافة
هل يقبل التضاد ام لا ذكر الشيخ في باب الكم عند اشتغاله ببيان ان
العظيم لا يضاد الصغير ما يشعر بان التضاد لا يعرض للاضافات وبين ذلك
بوجهين الاول ان تقابل التضاد ليس بعين تقابل التضايف لانا نجد
طبايع الاضداد لا تتضايف ونجد في الاضافات ما لا يتضاد كالجار
والجوار ثم نعلم ان التضاد من حيث هو تضاد متضايف فيستحيل ان يكون
الشيء الذي هو في المتضادين شيئاً لا تضايف فيه فلما كان التضاد من
حيث هو تضاد متضايفاً بقي ان يكون الشيء الذي هو في المتضادين وليس

بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة لا توجد الا في موضوعات
غير متضايفة الثاني ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان
يعرض لها التضاد لا في درجات المعروض ان تكون مستقلا بتلك المعروضية
ثم انه قال في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية
يعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت اضافة
الفضيلة عارضة في الكيف وفي الكيف تضاد جاز ان تعرض لهذه الاضافة مضاد
ولما كان الحار ضده البارد كان الاحر ضد الابرد ثم ان بعض المتاخرين
ظن ان بين هذين الكلامين تناقضا وليس الامر كذلك فان الاضافة لما
كانت طبيعة غير مستقلة بنفسها بل كانت تابعة للمضاف وجب ان يكون
في هذا الحكم تابعا ايضا فان كانت معروضاتها متضادة وجب ان يكون
هي ايضا متضادة اذ لو لم يلزم من تضاد معروضاتها تضادها لكانت
الاضافات مستقلة بانفسها وغير تابعة لمعروضاتها فلهذا حكمنا بان الاحر
يجب ان يكون ضد الابرد واما اذا كانت معروضاتها
غير متضادة امتنع عروض التضاد لها اذ لو عرض التضاد لها دون معروضاتها
كانت مستقلة بانفسها فلهذا حكمنا بان العظم لا يضاد الصغر فثبت
ان الكلام انما يسلم عن التناقض اذا قيل على هذا الوجه فكيف
يظن بذلك كونه متناقضا نعم الشيخ اطلق القول في باب الكم ان
الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا الا انها
لا تتضاد تبعا

الفصل التاسع في ان الاضافة قابلة للاشد والاضعف

الحكم في هذا الموضع كالحكم في التضاد فان معروضات الاضافة
ان كانت قابلة للاشد والاضعف كانت الاضافة قابلة لذلك على سبيل
التبعية والا فلا ثم من الناس من ظن ان الكمية لما كانت قابلة للاقل و
الاكثر وجب ان يكون غير المساوي قابلا للاقل والاكثر كما ان الكيفيات لما
كانت قابلة للاشد والاضعف كانت المشابهة قابلة لذلك فنقول ان
غير المساوي لا يكون اقل واكثر كما لا يكون اشد واضعف ولكن قد
يكون اقرب وابعد فان العشرة ابعد في المساواة للثلاثة من التسعة
والسبب في الامرين ما عرفت من ان الكم لا يكون قابلا للاشد و
الاضعف وان كان قابلا للاقل والاكثر فعلى هذا يكون غير مساو اقرب
من غير مساو واخر اما في كونه غير مساو فلا يقبل الزيادة والنقصان
واذ قد فرغنا من الامور الكلية للاضافة فلنذكر احكام اقسامها

الفصل العاشر في كيفية التالي والتماس والتشافع والتداخل

والالتصاق

والالتصاق والاتصال المتتاليان هما اللذان ليس بين اوليهما وثانيهما شيء من
جنسهما وتلك الاشياء قد تكون متفقة النوع مثل بيت وبيت وقد تكون مختلفة
النوع مثل صف من انسان او صف حجر وشجر وحينئذ لا تكون متتالية من حيث
انها مختلفة بل من حيث انها تجمعها امر عام ذاتي كالجسمية او عرضي كالعام
صفا او الشخوص حجما والمتماسان اللذان طرفاهما معا في الوضع اي في
الاشارة لا في المكان فان الاطراف لا تحصل في المكان ثم اذا تعدى كل
واحد منهما طرف الاخر حتى يلقى ذاته لم يكن ذلك مماسة بل مداخلة اذ ليس للطرف حظ
الا ان يلقى كليته احد المتلاقيين كلية الاخر حتى ان حصل احدهما لم يكن داخله كله بل
ما يلاقيه فهذا هو حقيقة المتداخلين واما كونهما في مكان واحد فذلك لازم
المداخلة لا انه ماهيتهما واعلم ان في حقيقة التماس اشكالا وهو ان الجسمين
اذا تماسا بسطحيهما فالسطحان لا يخلو اما ان يتلاقيا بالكلية او لا بالكلية
فان كان لا بالكلية فالسطحان كل واحد منهما يلاقي الاخر باحد طرفيه دون
الطرف الاخر فيلزم ان ينقسم السطح في عمقه فيكون السطح جسما هذا خلف ثم انه
يحتاج الى سطح اخر ويتسلسل واما ان يتلاقيا بالكلية فقد صار وضعهما واحدا
فلا يخلو اما ان يتميز احدهما عن الاخر او لا يتميز فان تميز امتنع ان يكون ذلك
ذلك التميز لماهيتهما او لشيء من لوازم الماهية لما بينا فيهما لاتحادهما في
النوع واما بالعوارض فهو ايضا محال لان ذلك اما الوضع او المحل او الزمان
وليس لاحد السطحين اختصاص بشيء في ذلك دون صاحبه وايضا فالسطحان
في النوع المتحدان في الوضع لا يمكن ان يختص احدهما بشيء من العوارض دون
صاحبه اذ ليس ثبوته له اولى من ثبوته لصاحبه لعدم التعليل
وجهات الاختصاص فاذن ليس بينهما اختصاص اصلا فاذن تبطل الاثنينية
فاذن يصير السطحان سطحا واحدا مشتركا بين الجسمين فاذن المتماسان
ليس لهما طرفان بل طرف واحد فاذن المتماسان غير متماسين بل متصلان
هذا خلف وهذا الاشكال قائم بعينه في تماس السطحين بالخطين وفي تماس
الخطين بالنقطتين وحله ان احد الجسمين يلاقي الاخر بالكلية ويتميز احدهما عن الاخر
لا بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وهو كون احد السطحين نهاية لاحد الجسمين
دون الجسم الاخر وهذا الامر قد كان حاصلا له قبل التماس فبقي ذلك العارض
عند التماس ويحصل به الامتياز واما التشافع فهو حال مماس من تال
من حيث هو كذلك والظاهر ان مفهوم اللفظ لا يقتضي مشاركة الامور
المتتالية في النوع واما الالتصاق فهو كون الشيء مماسا لغيره بحيث
ينتقل بانتقاله وتلك الملازمة اما لانطباق السطحين بحيث لا تكون

احد طرفي الجسم اولى بالانفتاح من الطرف الآخر فحينئذ لا يرتفع والا لزم الخلا او يكون انما ينفتح بزوال صورة السطح من استوائه اما الى تقبيب او تقعير والجسم لا يقبل الى ذلك او لا يتغاير اجزاء من احدهما في اجزاء من الآخر وقد يحصل الالتصاق بين الجسمين لتوسط شيء رطب من شانه ان ينطبق حدا على كل واحد من السطحين لسيلانه ثم من شانه ان يجف او يتصلب فالغرا يعرض لذلك التزام سطحي الجسمين بواسطته واما الاتصال فقد ذكرناه في باب الكم

الفصل الحادي عشر في المتقدم والمتأخر ومعا

المتقدم يقال على خمسة انحاء الاول التقدم بالزمان فاما في الماضي فكل ما كان اقرب من الآن الحاضر فهو المتقدم واما في المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم الثاني التقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدا معين ثم المراتب منها طبيعية كترتب الانواع الى بعضها تحت بعض والاجناس التي بعضها فوق بعض ومنها وضعية كترتيب الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب او الباب وكذلك المتقدم في المرتبة قد يكون طبيعيا كتقدم الجسم على الحيوان اذا ابتدا من الجوهر وكتقدم الحيوان عليه ان ابتدات من الانسان وقد يكون وضعيا كتقدم الصف القريب من المحراب ان جعلت المحراب هو المبدا او تقدم القريب من الباب ان جعلت الباب المبدا الثالث التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر الرابع التقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الآخر الا وهو موجود وقد يوجد هو وليس الآخر بموجود وذلك كتقدم الواحد على الاثنين الخامس التقدم بالعلية وذلك كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فانهما وان كانا معا في الزمان لكن العقل يقتضي بان حركة الخاتم مترتبة على حركة الاصبع ومستفادة منها واما حركة الاصبع فهي غير مترتبة على حركة الخاتم واعلم انه لم يوجد دلالة قاطعة على انحصار المتقدم والمتأخر في هذه الخمسة بل البحث التام لم يوصل الا الى هذه الاقسام ثم ان هذه الاقسام باسرها مشتركة في امر واحد وهو ان المتقدم هو الذي لا يوجد المعنى المعتبر فيه للتقدم والتأخر الا وقد يوجد المتقدم فان قيل تقدم العلة على المعلول اما ان يكون لماهيتهما او لنفس العلية والمعلولية او لمجموع الامرين اعني الماهية مع اعتبار العلية والمعلولية والاول باطل لان حركة اليد اذا اعتبرت من حيث انها حركة اليد وغير حركة الخاتم من حيث انها حركة الخاتم لم يكن بينهما تقدم او تأخر او معية لان كل ماهية اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا متقدمة ولا متأخرة ولا مقارنة على ما عرفت في باب الماهية والثاني ايضا باطل لان العلية

والمعلولية

والمعلولية وصفان اضافيان فيكونان معا في الوجود فيستحيل ان يكون لاحدهما تقدم على الآخر وهكذا القول فيما اذا جعل المتقدم باعتبار المؤثرية والمتأثرية لانهما وصفان اضافيان فيكونان معا واذا كانت الماهية من حيث هي هي غير متقدمة ولا من حيث انها علة متقدمة امتنع ان يكون المجموع متقدما قلنا انا لا نعني بهذا التقدم والتأخر الا احتياج احدهما الى الآخر في الوجود وتوقفه عليه الا انه كالمخالف للمشهور لانهم يعللون هذا التقدم فيقولون لما احتاجت حركة الخاتم الى حركة الاصبع وجب ان يكون لحركة الاصبع تقدم على حركة الخاتم وهذا مشعر بكون التقدم والتأخر معلولين للحاجة واما نحن فقد فسرنا التقدم والتأخر بنفس تلك الحاجة فهذا ما عندي في هذا الموضع

الفصل الثاني عشر في الكلي والجزئي

الكلية وصف اضافي عارض للماهيات فالكلي قد يراد به معروض هذه الماهيات وقد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هاهنا المعنى من هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنسية وصف اضافي عارض لبعض هذه الماهيات والجنس قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان مثلا او غيره وقد يراد به نفس الوصف الاضافي وقد يراد به مجموع الامرين فالاول يسمى الجنس الطبيعي والثاني يسمى الجنس المنطقي والثالث يسمى الجنس العقلي وكذلك القول في النوع والفصل والخاصة والعرض العام واذا عرفت هذا فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس تحته خمسة انواع الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ولست اعني بهذه الخمسة معروضات هذه الاوصاف الاضافية ولا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الاوصاف الاضافية ثم ان النوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل [illegible] هما متباينان تباين الخاصتين تحت عام واحد فان مجرد وصف الجنسية لا يصدق على مجرد وصف النوعية واذا قيل النوع مندرج تحت الجنس لم نعن به ان النوعية تحت الجنسية فاما مجرد معنى النوعية فليس قسما داخلا تحت مجرد معنى الجنسية بل هو قسيم مباين له مشارك له في جنس واحد وهو الكلية ثم ان حمل الجنسية على الكلية حمل عارض على معروض وحمل الكلية على الجنسية حمل مقوم على متقوم فهذه اعتبارات دقيقة لا بد من التنبه لها فان بسبب الجهل بها يقع غلط كثير فان قيل الكلي من حيث هو كلي هل له وجود في الاعيان ام لا قلنا الكلي قد يراد به نفس الطبيعة التي تعرض الكلية لها وقد يراد به كون الطبيعة مشتركة بين كثيرين وقد يراد به كون الطبيعة بحيث تقدر انها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الآخر فالكلي بالمعنى الاول والثاني والرابع موجود في الاعيان

و اما المعنى الثاني فغير موجود لما بينا في باب الوحدة والكثرة من ابطال القول بالمثل

الفصل الثالث عشر في التام والمكتفي والناقص وفوق التمام

التام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلاً له فهو الكامل ايضاً ثم انه يقال على امور اربعة الاول يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلاً للشيء من العدد فقد حصل له ثم ان الجمهور لا يقولون للعدد الذي هو اقل من ثلثة انه تام فان الثلثة انما كانت تامة لان لها مبدأً ووسطاً ونهاية والسبب فيه انه لا شيء من الاعداد يمكن الا يكون تاماً في عدديته لان كل عدد فانه يوجد من وحدانياته ما ليس فيه بل انما يكون تاماً في العشرية والتسعية واما من حيث له مبدأ ومنتهى فانه يكون ناقصاً من حيث انه ليس بينهما ما من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه سائر الاقسام وهي ان يوجد المبدأ والواسطة ولا يوجد المنتهى او بالعكس ثم من هي لا ان يكون مبدأ ليس احدهما واسطة يوجد الا العدد من وكذلك القول في المنتهى واما الوسائط فقد يجوز ان يتكثر الا انها تكون جملتها في انها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكثر حد يوقف عليه فاذن حصول المبدائية والمنتهائية والتوسط نهاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلثة الثاني المقادير فقد يقال انها تامة كما يقال فلان تام القامة اذا كانت تلك القامة معدودة لان المقادير لا تعرف الا بالتقدير الذي يلزمه التعديد الثالث الكيفيات والقوى يقال لها تامة مثل ان يقال ان كذا تام القوة وتام الحسن وتام الخير الرابع الحكماء يريدون بالتام هو ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده من نفسه لا من غيره فان كان الشيء كذلك ثم انه يكون مبدأً لكمالات غيره فهو التام الذي هو فوق التمام لان منه الوجود الذي له ويفضل عنه وجود غيره وليس في الوجود شيء كذلك الا واجب الوجود فاذن التام الذي هو فوق التمام واجب الوجود وحده واما العقول فهي تامة بالتفسير الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الممكنات معدومة في حد ذاتها واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفس الناطقة التي للسموات فانها ابداً في اكتساب الكمالات ويصير كمالاتها حاضرة بالفعل كما ستعرف ذلك في موضعه والآخر الناقص وهو الذي يحتاج الى آخر يفيده الكمال مثل الاشياء التي في الكون والفساد

الفصل الرابع عشر في الكل والجميع والفرق بينهما وبين التام

هذه الالفاظ الثلثة قد يكون متفقة الدلالة لكن التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل مثل كون

البارى تعالى

البارى تعالى تاماً واما التام في المقدرات والمعدودات فهما يتحدان في الموضوع والفرق انه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى انه لم يبق خارجاً عنه تام

الفصل الخامس عشر في الفرق بين الكلي والكل

وذلك من ستة اوجه الاول ان الكل من حيث هو كل يكون موجوداً في الخارج واما الكلي فلا وجود له الا في الذهن الثاني ان الكل يعد باجزائه والكلي لا يعد بجزئياته الثالث الكلي قد يكون مقوماً للجزئي والكل يكون متقوماً بالجزء الرابع ان طبيعة الكل ليس لكل جزء وحده والكلي يكون كلياً لكل جزئي وحده لان الانسان محمول على الشخص الواحد الخامس ان الكل اجزاؤه متناهية والكلي جزئياته غير متناهية السادس ان الكل لا بد له من حضور اجزائه معاً والكلي لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعاً

الباب الثاني في بقية المقولات وفيه خمسة فصول

الفصل الاول في الاين

وفيه ست مباحث البحث الاول عن حقيقته وهو عبارة عن حصول الشيء في مكانه وزعم بعضهم انه ليس عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه بل عن امر وهيئة يتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لوجهين اما اولاً فلان ذلك الامر والهيئة اما ان يكون امراً نسبياً واما ان لا يكون فان لم يكن امراً نسبياً فقد بينا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التي لا يكون نسبية فهي اما الكيفيات واما الكميات فيلزم ان يكون الاين اما كماً واما كيفاً وهو باطل واما ان كان امراً نسبياً فتلك النسبة ليست الى شيء آخر بل هي النسبة الى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وايضاً فلان النسبة الى المكان بالحصول فيه امر معلوم فمن ادعى امراً آخر فلا بد وان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته

البحث الثاني في بيان ان الكون في المكان ليس هو الكون في الاعيان الذي هو الوجود وذلك من وجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات كما بينا فلو كان حقيقة الوجود هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان ولما لم يكن كذلك علمنا ان مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الكون في المكان الثاني قالوا لو كان الكون في المكان هو الوجود لكان الكون في الزمان ايضاً كذلك فاما ان يكونا شيئاً واحداً اي وجوداً واحداً منسوباً تارة الى الزمان وتارة الى المكان او وجودين منسوبان اليهما لا يجوز ان يكونا وجوداً واحداً لان كل واحد منهما مقولة فلو جعلناهما وجوداً واحداً بالعدد لكانا مقولة واحدة لا مقولتين اللهم الا ان يجعل الوجود داخلاً في مفهومهما ويكون لكل واحد منهما امر زائد على نفس الوجود وهو المعنى النسبي فيكون الوجود جنساً لهما فيكون هو المقولة دونهما

وقد ابطلنا ذلك وان كانا وجودين فيلزم ان يكون للشيء الواحد وجودات كثيرة
ثم اعترضوا على هذا فقالوا هذا بناء على ان كل واحد من الكونين اعني في المكان
وفي الزمان معنى جنسي فلو كان الوجود داخلا في حقيقتهما لزم كون الوجود
جنسا وهذا غير مسلم فانهما ليسا بجنسين بل كل واحد منهما نفس الوجود مع اعتبار
له الاضافة الى ما يضاف اليه فيكون وجود واحد بعينه ينسب تارة الى المكان
وتارة الى الزمان وهذه النسبة لا يقترن به اقتران الفصول المقومة للطبائع
الاجناس بل اقتران العوارض فاذن الوجود الذي عرضت له النسبة الى
المكان هو الذي عرضت له النسبة الى الزمان فلا يلزم ان يكون للشيء الواحد
وجودات كثيرة وليس في اثبات هذه المباحث فان التمكن في ذاته وجود
او له نسبة الى المكان والمفهوم منه وجود غير المفهوم من كونه في المكان ومع
كونه في الزمان فاما هذا الذي اختلفوا فيه انه هل هو نفس الوجود في الاعيان
ام لا فان عنوا به نفس تلك النسبة فظاهر بينا المغايرة وان عنوا به امرا في
نفس حقه ان يقيدوا بالعرف الشارح حقيقته ثم يبينوا انه زائد على الذات
ام لا فاما قبل ذلك فهو خبط لا يليق باهل العلم الخوض فيه البحث الثالث
في تقسيم الاين وذلك على وجهين الاول الاين منه ما هو اول حقيقي وهو كون
الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره ككون الماء في الكوز ومنه
ما هو اين غير حقيقي كما يقال فلان في البيت ومعلوم ان جميع البيت
لا يكون مشغولا به بحيث يماس سطحه جميع الجوانب وابعد منه الدار
بل البلد بل الاقليم بل المعمورة من الارض بل العالم الثاني ان الاين منه جنسي
وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء او الماء او فوق
او تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي البحث الرابع
في ابطال قول من قال ان لكل اين تخصص في مكان معين علة هي صفة قائمة
بالمتمكن وذلك باطل لان تلك الصفة اما ان يمكن حصولها في المتمكن عندما لا
يكون المتمكن في المكان المعين او لا يمكن فان امكن لم يكن تلك الصفة
علة لذلك الحصول الشخصي في ذلك المكان المعين لما ستعرف ان العلة
لا ينفك عن معلولها وان لم يمكن فحينئذ يتوقف حصول تلك الصفة في ذلك
المتمكن على حصولها في ذلك المكان المعين فلو توقف حصوله في ذلك المكان
المعين على حصول تلك الصفة لزم الدور البحث الخامس في ان الاين يعرض
التضاد لا شك ان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل الكون
في المكان الذي عند المركز لانهما امران وجوديان لا يجتمعان ويتعاقبان
على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف البحث السادس في كيفية قبول

الاشد

الاشد والانقص اعلم ان الاين لا يقبل الاشد والانقص في جنسيته لانه يستحيل
ان يكون حصول الجسم في مكانه اشد من حصول جسم آخر في مكانه لان مفهوم
الحصول في المكان لا يقبل التفاوت بل انه يقبل الاشد في طبيعة نوعيته
لان اسم كلاهما فوقان والاخر اقرب الى الحد الفوقاني الذي هو المحيط
فهو اشد فوقية من الآخر وعند هذا يظهر ان الاشد والانقص لم ينظر فيها
الى نفس الاين بل الى اضافة عارضة له وهو كونه فوقا او سفلا الفصل
الثاني في المتى انه عبارة عن كون الشيء في الزمان او في طرفه فان كثيرا
من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ولا يقع في الازمنة مع انه يسال عنها
بمتى ثم ان منه زمانا حقيقيا وهو الذي يطابق كون الشيء ولا يفضل عليه
ومنه ما هو غير حقيقي وهو مثل ما ذكرناه في الاين والفرق بين لنا بين
ان الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه كثيرون واما المكان الحقيقي الواحد
فلا يشترك فيه كثيرون بل كما ان لكل اينا يخصه فكذلك لكل حادث متى
يخصه بينه وبين غيره الفصل الثالث في الوضع وهو هيئة تحصل
للجسم بسبب نسب اجزائه بعضها الى بعض بحيث يخالف الاجزاء لاجلها بالقياس
الى الجهات في الموازاة والانحراف مثل القيام والقعود والاستلقاء
والانبطاح وقد تكلمنا في تحقيق ذلك في باب الشكل بما لا حاجة الى اعادته
واعلم ان لفظ الوضع يقال على معان اخر احدها كون الشيء مشارا اليه
والنقطة بهذا المعنى ذات وضع والوحدة لا تكون ذات وضع وثانيها
كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الى انه اين هو مما يتصل به اتصالا ما وهو الذي
ذكرناه في الكم وقد بينا ان الوضع مما يقع فيه التضاد لان وضع الانسان
ورجلاه في الارض ورأسه في الهواء مضاد لوضعه اذا كان بالعكس
من ذلك ثم انهما معنيان وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان
فيه وبينهما غاية الخلاف وهو ايضا قابل للاشد والاضعف لان الشيء
قد يكون انكس من غيره واما الكلام في نحو وجوده فلقائل ان يقول
انه لو كان امرا وجوديا مع انه قائم بجملة الاعضاء لزم قيام العرض الواحد
بالامور الكثيرة وجوابه ان لمجموع الاعضاء وحدة باعتبارها قبل هذا
العرض والبحث فيه مثل البحث في عرضية العدد بعينه الفصل الرابع في الملك
وهو عبارة عن نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتسلح
ومنه كلي كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي
كحال القميص عند الانسان الفصل الخامس في ان يفعل وان ينفعل
اما ان يفعل فهو تأثير الشيء في غيره اثرا غير قار الذات فحاله ما دام

يؤثر هي ان ينفعل وذلك مثل التسخين مادام يسخن والقطع مادام يقطع واما ان ينفعل
فهو تاثر الشيء من غيره مادام يتاثر كالتسخن والتبرد والتقطع وانما
اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال
قد يقال ان للحاصل المستكمل الذي انقطعت الحركة عنه كما اذا قطع شيئا
ووقعت حركته فيقال هذا القطع عنه وكذلك يقال في هذا الثوب احترق
بعد استقراره وحصوله وقد يقال لان عند ما يقطع ذلك ويحرق هذا وقد يعرض
في هاتين المقولتين التضاد فان التبييض ضد التسويد كما ان البياض ضد
السواد ويعرض فيهما الاشتداد والتنقص فان من الاسود الذي هو
السلوك ما هو اقرب الى السواد والذي هو غاية السلوك من اسوداد
آخر وكذلك قد يكون بعضه اسرع وصولا الى هذه الغاية من بعضه وهذا
الاشتداد والتنقص ليس بالقياس الى السواد بل [illegible] الى الاسوداد
الذي هو عبارة عن الحركة الى السواد ولا شك ان السلوك الى السواد
غير السواد هذا خلاصة ما قالوه في هاتين المقولتين وعندي ان
تاثير الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات الفاعل
وذات المفعول فلنبين ذلك اولا في التاثير فنقول ان تاثير الشيء في الشيء
لو كان امرا ثبوتيا لما كان من جملة الامور التي لا يكون مستقلة بانفسها بل
لا بد من مؤثر آخر لوجودها فيكون تاثير ذلك المؤثر في ذلك الاثر زائدا
عليه ويتسلسل وهو محال وبتقدير ان لا يكون محالا فالمقصود من البرهان حاصل
وذلك لانا نقول اذا كان بين كل مؤثر واثر واسطة هي التاثير حتى افترضت
هناك امور غير متناهية يكون كل سابق منها علة للاحق فلا يخلو اما ان يكون
تلك الامور متلاقية او لا يكون متلاقية ونعني بالتلاقي ان يفرض اثر ومؤثر
لا يتخللهما ثالث فان كانت متلاقية مثلا يوجد امران لا يتوسطهما شيء مع
يكون احدهما مؤثرا والآخر اثرا فحينئذ لا يكون تاثير المؤثر في ذلك الاثر
زائدا على ذات الاثر وذات المؤثر فحينئذ لا يكون تاثير الاول في الثاني
زائدا عليهما ولا تاثير الثاني في الثالث ولا تاثير الثالث في الرابع فلا يكون
شيء من تاثيرات المؤثرات زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر
واما ان قيل انه لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فالمعنى بهذا
انه لا يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرة في ذات شيء فيكون هذا
نفيا للمؤثرية فظهر مما قلنا ان المؤثرية لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا
واما القابلية فلو كانت وصفا ثبوتيا لكانت اما جوهرا او عرضا
فان كانت جوهرا كانت نسبة المحل اليها كنسبة ما ساعر المتباين

وان كان

وان كان عرضا كانت الذات قابلة لتلك القابلية فيكون قابليتها لتلك
القابلية عرضا آخر ويتسلسل ويعود الكلام المذكور ولان قابلية الشيء
نسبة القابل الى المقبول وانتساب الشيء الى الشيء متاخر عن كل واحد من
المنتسبين فلو كانت القابلية جزءا مقوما للشيء وذات كل شيء متاخر
عن مقوماته لزم تاخرها عن نفسها وذلك محال فهذا برهان قاطع
على ان المؤثرية والمتاثرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف
في العلل انا لو جعلنا المؤثرية وصفا ثبوتيا يلزم منه نفي واجب الوجود
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فهذا آخر الكلام ثم الكلام في العلل والمعلولات
مناسب لمقولة ان ينفعل والكلام في الحركة مناسب لمقولة ان يفعل فلا جرم انا
اردنا ان نذكر عقيب الكلام في هذه المقولات هذين البابين والله تعالى
اعلم

الفن الرابع في العلل والمعلولات

وفيه مقدمة واربعة اقسام
وخاتمة اما المقدمة ففي بيان حقيقة العلة وذكر اقسامها قد سمعت
ان هنا علة صورية وهي جزء الشيء الذي يجب عند حصوله الشيء وعلة مادية
وهي الجزء الذي لا يجب عند حصوله الشيء بل امكان حصوله وعلة فاعلية وهي
التي يكون سببا لحصول شيء آخر وعلة غائية وهي التي لاجلها الشيء واذا اردنا
ان نحد العلة بحيث يشترك فيه هذه الاربع قلنا العلة ما يحتاج اليه الشيء في
حقيقته او وجوده واما الشرائط فهي بالحقيقة اجزاء العلل المادية لان القابل انما يكون
قابلا بالفعل معها واما الآلات والادوات فهي بالحقيقة اجزاء للعلة
الفاعلية اذ كانت العلة الفاعلية لا تتم الا معها فان تمت دونها امتنع توسطها
والذي ذكره الشيخ في الحدود وهو ان العلة كل ذات وجود ذات آخر انما هو
بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل فهو
بالحقيقة لا يتناول الا العلة الفاعلية فان تكلفنا حتى ادخلنا فيه العلة الغائية
والصورية فالعلة المادية خارجة من كل حال واما بيان الحصر فهو ان ما يحتاج
اليه الشيء اما ان يكون جزءا داخلا فيه او لا يكون فان كان فاما ان يجب عند
حصوله حصول الشيء واما ان لا يجب والاول هو الصورة لان صورة الشيء
اذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه والثاني هو المادة لان جزء الشيء اذا وجد عند
عدم الشيء فهو قابل لتحقق تلك الماهية اما وحده او مع غيره فان قيل يجب ان
الصورة المخصصة بمادة معينة مثل الانسانية والفرسية متى حصلت بالفعل
حصل بها صورة ولكن الصورة التي لا تختص بمادة معينة مثل الاستدارة
والانحناء متى وجدت لا يجب بالفعل حصول شيء مما هي صورة له مثل صورة السيف
فانها وان وجدت في الحجر لم يكن السيف حاصلا لاجل حصول تلك الصورة

الا باشتراك الاسم فنقول يجب ان حصول نوع ذلك الشكل لا يوجب حصول
نوع السيف لكن حصول تلك الصورة الشخصية الموجودة في السيف توجب
حصول ذلك السيف وحصول تلك الحديدة الحاملة لتلك الصورة لا يوجب حصول
ذلك السيف فاستقام من هذا الوجه قولنا ان الصورة هي الجزء الذي يكون
وجوده سببا لوجود الشيء ويجب ان يعلم ان الصورة هنا اعم من الصورة الجوهرية
بل تتناول تلك والاعراض اذا جعلت اجزاء الحقيقة مثل البياض للابيض واما
ما لا يكون جزءا من الشيء فاما ان يكون علته من حيث وجودها في الذهن او لا يكون من
هذا الاعتبار والاول هو العلة الغائية والثاني هو العلة الفاعلية ثم ان العلة الفاعلية
اما ان يكون فعلها جاء فيها او لا يكون فالاول مثل الماهيات بالنسبة الى لوازمها
والثاني مثل الباري تعالى للعالم فان قلتم قد اخللتم بالجنس والفصل مع انهما اجزاء قوام
الماهيات المركبة فنقول لا فرق بينهما وبين الصورة والمادة الا في الاعتبار لانا
لو اخذنا كل واحد منهما مجردا عن الآخر كانا مادة وصورة وان اخذناهما لا بشرط
شيء كانا جنسا وفصلا. القسم الاول في العلة الفاعلية وفيه ثمانية عشر فصلا

الفصل الاول في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. الادلة المذكورة في اثبات
هذا المطلوب اربعة الاول ان مفهوم ان كذا صدر عنه آ فالمفهومان
المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون
احد المفهومين مقوما لها والآخر لازما لها فان كانا مقومين لتلك العلة كانت
العلة مركبة فلا تكون العلة واحدة من كل وجه واما ان كانا لازمين واللازم
معلول فيعود التقسيم من الرأس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين مغاير
لمفهوم انه صدر عنه اللازم الثاني فان كان لا ينتهي الكثرة في المفهوم لزم ان يكون
لازم بواسطة لازم آخر وهذا الكلام مع انه يلزم عليه اثبات لوازم مترتبة
غير متناهية ففيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية ويلزم عليه نفي
اللوازم اصلا لان تلك الماهية اما ان يقتضي لما هي هي ان يكون لها لازم او لا يقتضي
فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لها لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض
كلها بوسط هذا خلف وان كانت الماهية لا تقتضي شيئا اصلا فهذا اعتراف
بانه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية
يوجب فساد القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والآخر
لازما لها فحينئذ لا يكون المفهومان معا في الدرجة لان المقوم متقدم واللازم
ليس بمتقدم والمتقدم ليس مثل ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك
اللازم هو المعلول فيعود فيكون المعلول واحدا فظهر من هذا ان العلة الواحدة
لا يصدر عنها اكثر من واحد الثاني ان كذا اذا صدر آ و ب و آ ليس ب

فقد صدر عن هذا من الجهة الواحدة آ وما ليس ب وذلك متناقض الثالث
العلة لا بد وان يكون ملائمة للمعلول فانا نعقل بين النار والاحراق ضربا من الملائمة
لا توجد تلك الملائمة بين الماء والاحراق واذا ثبت ذلك فنقول لو قدرنا علة لها
معلولان فلا بد ان يكون بينها وبينهما ملائمة فلا يخلو اما ان يلائمهما بجهة واحدة
او بجهتين ومحال ان يلائمهما بجهة واحدة لان الملائمة هي المشابهة والشيء
الواحد لو شابه شيئين مختلفين لكان ذلك الشيء مساوي الحقيقة لمختلفين
والمساوي للمختلف مختلف فيكون العلة الاحدية الذات مخالفة لنفسها او يكون
مركبة وكلاهما خلف وان كانت العلة يلائم المعلولين من جهتين كانت العلة مركبة
في الماهية الرابع اذا عرضنا النار على جسم مسخنة ثم عرضناه عليه فبرده فحينئذ يحصل
اليقين بان النار مخالفة الماهية للماء فاذا كانت اختلاف الآثار يفيد العلم
الاولي باختلاف المؤثرات في ماهياتها فكيف لا يفيد العلم بتعددها لا الغيرية
او درجات الاختلاف فهذه جملة الادلة المذكورة ونحن نقول اما الاعتراض
على الحجة الاولى فهو انا اذا عقلنا ان كذا مؤثر في آ كان هذا العلم علما بنسبة المؤثر
الى الاثر وظاهر ان العلم بنسبة امر الى امر يتضمن العلم بكل واحد من المضافين
فاذن هذا العلم متعلق بامور ثلثة المؤثر والاثر ونسبة احدهما الى الآخر وعلى هذه
فاذا علمنا ان كذا مؤثر في آ كان المعلوم مجموع تلك العلة ماخوذا مع آ واذا علمنا
ان تلك العلة اثرت في ب كان المعلوم مجموع تلك العلة ماخوذة مع ب ومعلوم
ان المجموع في كذا مغاير للمجموع في كذا و ب معا فلم قلتم انه اذا كان احد المجموعين مغايرا
للمجموع الثاني كان كل ما يوجد في احد المجموعين مغايرا لكل ما يوجد في المجموع الثاني فلا بد
من البرهان على ذلك فانه ما لم يدل عليه لو يوجب ان يكون احد المفهومين الذي هو احد المجموعين
مغايرا للمفهوم الثاني الذي هو المجموع الثاني ولكن لا يوجب ان يكون الماخوذ
في احد المجموعين مغايرا للماخوذ في المجموع الثاني ومما يبين ذلك ستة امور الاول
ان المركز نقطة واحدة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة الى المحيط ولم يلزم من تغاير
مفهوم كون تلك النقطة مغايرة لتلك الخطوط الكثيرة ان تكون النقطة مركبة
من امور غير متناهية فانها لو كانت كذلك كانت تلك الاجزاء اما ان تكون
متشابهة الطبايع او لا يكون فان كانت لم يكن امتياز بعضها عن البعض
بالذاتيات او اللوازم بل بالعوارض وعارضها هو كون كل واحد منها
نهاية لخط معين واذا كان الخط بالقوة كان كون النقطة نهاية له ايضا بالقوة
فح لا يحصل الامتياز بينها فهي واحدة بالعدد وايضا فلانها اذا كانت
متساوية في الماهية ولا اختلاف بينها في الوضع فاي عارض يحصل لاي
جزء منها فقد يحصل الآخر لتساويهما في القبول فلا يكون هناك تمايز اصلا

وان كانت مختلفة الطبايع وكل واحد منها مبدا خط معين فرهانات الخطوط
حاصله متميزة بالفعل فهي ايضا حاصلة بالفعل فيكون في ذلك النقطة خطوط
غير متناهية بالفعل هذا خلف فان قال النقطة شيء موهوم لا وجود لها في الخارج
فنقول اليس اذا تقاطع الخطان كان تقاطعهما لا محالة على نقطة حاصلة
بالفعل وعلى انه لا تفاوت بين كونها موهومة وبين كونها موجودة في الخارج
فيما يرجع الى غرضنا لان مفهوم احدهما في الوهم نهاية لخط مغاير لمفهوم كون
احدهما نهاية للخط الآخر وبهذا ينسبق البرهان الى الوحدة المعينة اذا
اخذت مع وحدة اخرى وجب حصول صورة الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت
الاولى مع وحدة اخرى وجب حصول صورة الاثنوة لتلك الجملة ثم كذلك
ولا يلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعاً اثنين البتة
ان مفهوم ان كذا سلب عنه الحجر مغاير لمفهوم ان كذا سلب عنه الشجر وكذلك
القول في جميع السلوب الغير المتناهية فاختلاف تلك المفهومات اما ان يكون
الى المسلوب عنه او الى السلب فالاول يوجب ان لا يسلب عن الشيء البسيط
الا امر واحد وان يكون تكثر السلوب موجباً وقوع الكثرة في المسلوب عنه ثم ان البسيط
اذا كان لا يسلب عنه الا امر واحد كان ما عدا ذلك الامر حاصلاً له فيكون البسيط
ليس له حقيقة واحدة بل كل الحقايق سوى تلك الحقيقة المسلوبة عنه فلا يكون
البسيط بسيطاً بل تركيبه اكثر من كل تركيب بل كلما كان الشيء اكثر بساطة
كان اكثر تركيباً هذا خلف فان قيل ان اختلاف المفهومين غير عايد الى المسلوب عنه
بل اما الى السلب او الى المسلوب فلم لا يجوز ان يقال اختلاف المفهومين
عند تاثيره في شيئين غير عايد الى ذات المؤثر بل الى اضافته الى الاثنين
او الى نفس الاثرين اللهم الا ان يقولوا الشيء الواحد لا يسلب عنه بالذات
الا اثر واحد بل السلوب مترتبة بعضها بواسطة البعض لكن فساد ذلك
مما يعرف بالضرورة العقل فانه ليس سلب الحجر عن المثلث بواسطة سلب
الشجر ولا بالعكس وكذلك القول في سائر السلوب وايضا فالسلوب
ان كان بعضها بواسطة البعض لزم علل ومعلولات غير متناهية لا مرة
واحدة بل مراراً غير متناهية لكون السلوب كذلك وايضا فحاصل
ذلك يرجع الى ان المقتضي للذات بالذات سلب واحد فيكون ما عداه
حاصلاً له بالذات ويعود ما قلنا من ان الشيء كلما كان ابسط كان اكثر
تركيباً الرابع المفهوم من كون واجب الوجود معقولاً غير المفهوم من كونه
عاقلاً مع ان العاقلية والمعقولية وصفان اضافيان والاوصاف
الاضافية ثبوتية والمضافان يوجدان معاً ولا تقدم لاحدهما على الآخر

اصلاً

اصلاً وكل ذلك مما نازع الشيخ فيه ثم اتفقوا على ان ذلك لا يوجب الكثرة
فكذلك ههنا الخامس كما ان المفهوم من ان كذا فعل آ مغاير لمفهوم انه
فعل ب وكذلك مفهوم ان كذا فعل آ مغاير لمفهوم انه قبل ب فيلزم ان
يكون القابل الواحد لا يقبل اكثر من مقبول واحد لكن المادة الاولى قابلة لصور
غير متناهية واعراض غير متناهية فيلزم تركبها من مقومات غير متناهية
فان لم يلزم هذا لم يلزم ما قالوه ايضاً وسادسها ان المؤثرية من باب الاضافة
وهم قد اجمعوا على ان تكثر الاضافات لا يوجب تكثر الذات فكيف جعلوا
اختلاف هاتين الاضافتين موجباً وقوع الكثرة في الذات فان قالوا ان الاضافة
الاضافات انما لا يوجب تكثر الذات اذا كان مترتبة اعني يكون بعضها بواسطة
البعض فاما اذا لم يكن على الترتيب فهو يوجب وقوع الكثرة فسلوب الصفات
الغير المتناهية اذا كان بعضها بواسطة البعض لا يكون موجباً وقوع
الكثرة فكان من حقكم ان لا تفرقوا بين الاضافات وساير الصفات في هذا
الباب فلما فرقتم بين البابين علمنا ان ذلك الفرق ليس الا لان كثرة الاضافات
كيف كانت لا توجب كثرة الذات فظهر من هذه الوجوه انه لا يلزم من تغاير
المفهومين على ما ذكروه وقوع الكثرة في العلة الماخوذة في ذينك المجموعين
واما الحجة الثانية فهي سخيفة جداً لانا اذا قلنا ان كذا صدر عنه آ فنقيضه
انه لم يصدر عنه ما ليس آ فان نقيض واجب ان يكون ليس انه واجب
ان لا يكون وكيف وهما قد يكذبان بل نقيضه انه ليس بواجب ان يكون
وكذلك ممكن ان يكون ليس نقيضه انه ممكن ان لا يكون فانهما قد يصدقان
بل انه ليس يمكن ان يكون فكذلك ههنا نقيض انه صدر عنه آ ليس هو انه
صدر عنه ما ليس آ بل انه لم يصدر عنه آ ومما يقرر ذلك هو ان الجسم
اذا قبل الحركة وقبل السواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة
وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض في ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نص على
هذا في الفصل الاول من سابعة قاطيغورياس الشفاء وهو القسم الذي
يذكر فيه اقسام المتقابلات فقال وليس قولنا في الجسم رايحة وليس
فيه رايحة هو قولنا فيه رايحة وفيه ما ليس برايحة فان في الاول القولين
لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان وايضا فلان النفس اذا ادركت وتحركت
والحركة غير الادراك فهي فعل الادراك وما ليس بادراك ولا يلزم التناقض
ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري
كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق
وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم اذا جاء الى المطلوب الاهم

اعرض عن استعمال تلك الادلة حتى وقع في الغلط واما الحجة الثالثة
فهي ضعيفة جداً لان الملايمة هي المماثلة فلو اعتبرنا المماثلة في العلة فلا يخلوا
اما ان يعتبر المماثلة بينهما من كل الوجوه او من بعض الوجوه والاول باطل لانه
لانه لا يكون احدهما بالعلية اولى من الاخر ولان ذلك يبطل الاثنينية والثاني ايضاً باطل
لان واجب الوجود اذا كان يناسب بها المعلول من وجه دون وجه لزم وقوع الكثرة
في ذاته وايضاً فلنفرض ان واجب الوجود يناسب به لمعلوله من وجه دون وجه
فنقول الوجه الذي لا يناسب به المعلول هل له مدخل في العلية ام لا فان كان فقد صدر
عن الشيء ما لا يلايمه وان لم يكن فعلة المعلول هو الوجه الذي يناسب به مطلقاً وقد
ابطلناه وايضاً ان سلم انه لا بد من الملايمة لكنا اذا جوزنا للعلة معلولين مختلفين
قلنا ان المعلولين مع اختلافهما قد تناسبا من بعض الوجوه وتلك العلة تلايمها في ذلك
الوجه وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يكون الشيء الواحد ملايماً لشيئين مختلفين
من وجه واحد واما الحجة الرابعة فهي ركيكة جداً فانا اذا عرضنا النار على الماء
فسخنته ثم عرضنا الماء عليه فبرده فانا نحكم باختلاف الماء والنار في طبيعتهما لا لاختلاف
الاثار بل لتخلف الاثار فانا لما رأينا ان الماء لم يسخن ولم يقارنه التسخين علمنا
ان طبيعته مخالفة لطبيعة النار اذ لو كانت مساوية لها لامتنع تخلف الاثر
عنها حتى انا لو رأينا شيئاً واحداً ووجدناه مقارناً لافعال كثيرة ووجدناها
غير متخلفة عنه فح لا يمكننا ان نستدل باختلاف الاثار على اختلاف المؤثرات
بل هو بعينه محل النزاع فظهر ضعف هذه الادلة واذ قد تكلمنا عليها
فلنصرح بالحق الذي يجب ان لا يستحيا منه وهو انه لا مانع من ان يكون
للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة لما ذكرنا من كون النقطة الاحدية
الذات نهاية للخطوط الكثيرة والوحدة المعينة مبدأ للاثنوات الكثيرة
وكون الباري تعالى مبدأ للعاقلية والمعقولية معاً وايضاً فانواع العدد
وانواع الالوان غير متناهية وواجب الوجود يعقل كلها فاما ان يعقلها
مترتبة وذلك باطل اما اولاً فلانه يلزم منه حصول علل ومعلولات غير متناهية
واما ثانياً فلانا نعلم بالضرورة ان العلم بلون ليس علة للعلم بلون اخر
وكذلك العلم بالوحدة لا يوجب العلم بالاثنين فاذن تلك الصور العقلية
غير مترتبة وهي من لوازم ذات واجب الوجود والعقول المفارقة فيكون
للشيء الواحد لوازم كثيرة غير مترتبة وايضاً فلان العلم المتعلق بالاضافة
لا بد وان يكون متعلقاً بكلي المضافين ثم ليس تعلقه باحد المضافين سبباً
لتعلقه بالمضاف الاخر فاذن يكون تعلق العلم بهما دفعة واحدة من غير ترتيب
ولو تأملت اصول الحكمة وجدت كثيراً من هذه الامثلة ومع ذلك

الذي يغني عنه الصبيان صح

[illegible] صح

فالاتحاد

فالاعتماد على ما سياتى من انه لا يمكن استناد الممكنات الى الله تعالى
الا بعد الاعتراف بصحة انتساب الاشيا الكثيرة الى الشى الواحد فهذا
ما عندى فى هذا الباب **الفصل الثانى** فى ان المعلول الواحد هل يستند
الى علل كثيرة ام لا فنقول اما المعلول الواحد الشخصى فمن المستحيل استناده
الى علل كثيرة لان كل واحد منها او الواحد منها ان كان مستقلا بالتاثير كان المعلول
واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير معه فهو مع كل واحد منهما ممتنع
الى الاخرى فهو اذن ممتنع الحاجة اليهما وواجب الحاجة اليهما هذا خلف وان
لم يكن الواحد منهما مستقلا كان المؤثر هو الجميع فيكون العلة واحدة والكثرة
واقعة فى اجزا العلة لا فى العلة واما الواحد النوعى فالصحيح جواز استناده
الى علل كثيرة وكيف لا اقول ذلك وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول
وهى معلولاتها فان الجنس انما يتقوم فى الوجود بسبب اقتران الفصل به وايضا
فان المختلفات قد تشارك فى لازم واحد وكيف والاختلاف حكم مشترك
بين المختلفات فهو لوازم لها واللوازم معلولات واما ما يحتج به من ان العلل المختلفة
لابد من اشتراكها فى وصف عام يكون ذلك جهة استناد المعلول اليها مثل الاجسام
المتحركة طبعا الى السفل وان اختلفت فى طبايعها ولكنها مشتركة فى الثقل
الذى هو جهة استناد ذلك الهوى اليها فهو كلام باطل ومما يوضحه ان تلك
المشتركة لازمة لتلك الماهيات المختلفة لا لاجل اشتراكها فى وصف اخر والا
لزم التسلسل وذلك هو المطلوب فان قيل المعلول اما ان يحتاج الى العلة
المعينة لماهيته او لا يحتاج فان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته والغنى فى ذاته
عن الغير يستحيل ان يعرض له ما يحوجه الى ذلك الغير فاذن ذلك المعلول
غنى مطلق عن تلك العلة هذا خلف وان كان يحتاج الى تلك العلة لذاته استحال
استناده الى غيرها فنقول المعلول يحتاج الى علة ما ثم ان استناده الى تلك
العلة بعينها ليس لامر عايد الى المعلول بل لان ذات تلك العلة لما هى هى
مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين
العلة من جانب تلك العلة **الفصل الثالث** فى ابطال الدور والتسلسل
الدور هو ان يحتاج الاول الى الثانى والثانى الى الاول اما بواسطة او بغير
واسطة وهو باطل لانه لا يخ اما ان يكون علة وجود كل واحد منهما هو
وجود الاخر او علة وجود الاول هو وجود الثانى وعلة وجود الثانى ليس
هى وجود الاول بل جهة اخرى منه والاول باطل لانه يلزم ان يكون وجود
كل واحد منهما متقدما على وجود صاحبه ثم ان كان الاول متاخرا عن الثانى
والثانى متاخر عن الاول اما بواسطة او بغير واسطة كان الاول متاخرا

عن المتأخر عن نفسه والمتأخر عن المتأخر متأخر فاذن الاول متأخر عن نفسه اي
محتاج الى نفسه لكن التأخر والحاجة امران اضافيان انما يعقل تحققهما بين امرين
فاما الامر الواحد بالاعتبار الواحد فيمتنع ان يكون متأخرا عن نفسه واما ان
كان وجود احدهما متوقفا على وجود الآخر ووجود الآخر غير متوقف على
وجود الاول فذلك الآخر يكون موجوداً سواء وجد ذلك الاول او لم يوجد
فيكون في وجوده غنياً عنه فلا يكون اليه حاجة في وجوده اصلاً فبطل الدور على
كل حال **الفصل الرابع** في ابطال التسلسل في العلل وعليه ثلثة براهين
الاول انا سنبين بعد ذلك ان العلة المؤثرة في وجود الشيء يجب ان يكونها
موجودة حال وجود الشيء فلو امتدت الاسباب والمسببات الى غير النهاية كانت باسرها
دفعة واحدة وموجودة معاً وكل تلك الممكنات ومجموعها اما ان يكون واجباً (حاصلة صح)
او ممكناً ومحال ان يكون واجباً لان حصول ذلك المجموع متوقف على حصول الاجزاء
التي كل واحد منها ممكن والمحتاج الى الممكن والمتوقف عليه اولى بالامكان
فاذن ذلك المجموع ممكن لا من حيث ان حكم الجملة حكم الآحاد بل من حيث ان الجملة
متوقفة على تلك الآحاد الممكنة والمتوقف على الممكن ممكن واذا كانت الجملة ممكنة
فلها سبب وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك المجموع او شيئاً داخلاً فيه او خارجاً
عنه والاول باطل لان الشيء لا يكون علة لنفسه باعتبار واحد واما ان كان
داخلاً فيه فلا يخ اما ان يكون واحداً معيناً او غير معين فان الواحد من آحاد
الجملة لا يكفي في حصول الجملة واما الواحد المعين فهو ايضاً باطل لان علة الجملة
لابد وان تكون علة الآحاد والا امكن ان يحصل المجموع عند حصول علته مع عدم
حصول آحادها وذلك محال واذا كانت علة الجملة علة لآحادها فلو كانت (ذلك الواحد صح)
علة الجملة واحداً لزم المحال اما اولاً فان يكون علة لنفسه فهو محال واما ثانياً
فذلك الواحد اما ان يكون له علة او لا يكون فان لم يكن له علة انقطعت
الحاجة عنده فهو واجب الوجود وان كانت له علة فاما ان يكون هو علة
لعلته وهو الدور او لا يكون فلا يكون علة للجملة لما ثبت ان علة الجملة علة
لآحاد الجملة واما ثالثاً فلانه لا واحد من الجملة الغير المتناهية الا وعلته
اقدم منه فاذن لا واحد في الجملة الغير المتناهية هو العلة المطلقة لتلك
الجملة لنظر ان علة الجملة يجب ان يكون خارجة عنها فتلك العلة الخارجة
اما ان يكون ممكنة او لا يكون والاول باطل لان ما كان من قبيل الممكنات فقد
صار مندرجاً تحت الجملة فلو كان المقتضي للجملة ممكناً لكانت الجملة معللة
لشيء من آحادها وذلك محال فاذا علة الممكنات يجب ان يكون خارجة
عن جملة الممكنات فهو اذن واجب لذاته ولان كل ما ينتهي الى طرف

ينقطع

ينقطع عنده فهو متناهٍ فاذن الاسباب والمسببات متناهية والكل
منتهٍ الى واجب الوجود وحاصل الشكوك المذكورة على هذا البرهان ما اقول
وذلك اربعة الاول انكم قلتم لو تسلسلت العلل لكانت تلك الجملة
ممكنة الوجود فجعلتم لها كلاً وجملةً ومجموعاً وذلك كله من صفات المتناهي
فان ما لا نهاية له لا يكون له كل ومجموع وكانكم قد صادرتم على المطلوب
الاول الثاني اذا جوزتم حركات غير متناهية فلم لا تجوزون عللاً غير
متناهية الثالث اذا جوزتم ان يكون لكل واحد من النفوس البشرية
اول ولا يكون لمجموعها اول فلم لا تجوزون ان يكون كل واحد من العلل مستندة
الى الغير ولا يكون للجملة استناد الى الغير الرابع ان الحوادث المحسوسة
اما ان تستدعي اسباباً او لا تستدعي فان لم تستدع اسباباً فالممكن غني
عن السبب وان استدعت فسببها اما ان يكون قديماً او حادثاً فان كان (حادثا صح)
فاما ان يكون مقارناً لتلك الحوادث او سابقاً عليها فان كان مقارناً لها
فالكلام فيها كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وهو يبطل مقصودكم
وان كانت سابقة عليها لزم ان يكون العلة سابقة على المعلول في الزمان
وذلك محال وعلى انه لو جاز ذلك فليستند كل ممكن الى ممكن آخر سابق عليه
حتى يتسلسل والتسلسل على هذا الوجه جائز فانه لا استحالة في ان يكون
قبل كل حادث حادث لا الى نهاية وذلك يبطل قول اصحاب الممكنات
الى سبب واجب الوجود ولئن زعم بعض اصحاب المذاهب ان هذا الكلام
انما يتوجه على من جوز حدوث حوادث لا اول لها وانا لا اجوز ذلك
فنقول له امكان حدوث الحوادث في هذا اليوم مسبوق بالامكان في الامس
ولا يختلف الغرض ههنا بين ان يكون الامكان وجودياً او عدمياً فنقول لا يخ
اما ان يكون هذا الامكان ممتداً لا الى بداية او الى بداية فان كان لا الى بداية
فقد جاز حدوث حوادث لا اول لها فبطل امتناعه من ذلك وان كان لها بداية
فقبل تلك البداية كان الامتناع الذاتي حاصلاً ثم انقلب الى الامكان فذلك الامكان
المتجدد ان لم يستدع سبباً فالمتجدد غني عن السبب فبطل مقصودكم وان كان له سبب
وكل ما له سبب فهو في ذاته ممكن وامكانه سابق على تاثير المؤثر فيه وتأثيره متأخر عن (المؤثر صح)
الامكان المسبوق بالامكان فقبل اول وقت الامكان فلا يكون للامكان بداية
وقد فرض كذلك هذا خلف فثبت انه لا يمكن الامتناع من اثبات امور
لا بداية لها واما ان قيل بان اسباب هذه الحوادث شيء قديم فذلك القديم
لا يخ اما ان يتوقف فيضان هذه الحوادث عنه على شرط او لا يتوقف
فان لم يتوقف لزم من قدمه ودوامه دوام هذه الحوادث والا فقد وقع

الممكن لا لسبب فاذن يلزم ان لا يكون الحادث حادثاً هذا خلف واما ان
توقف على شرط فذلك الشرط اما قديم او حادث فان كان قديماً لزم من قدم
الشرط وقدم العلة قدم المعلول فيعود الى المذكور وان كان حادثاً فلا يخلوا
اما ان يكون موجوداً مع وجود المعلول الحادث او يكون سابقاً عليها فان كان
مقارناً لحدوث المعلول كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول فيفضي الى
احتياج كل حادث الى حادث يقارن له ويلزم منه علل ومعلولات لا نهاية
لها وان كانت تلك الشرائط سابقة على المشروطات فنقول العلة المؤثرة
ما كانت مؤثرة في تلك المشروطات عند وجود تلك الشرائط ثم صارت
مؤثرة فيها عند عدم تلك الشرائط فتلك المؤثرية حكم متجدد فاما ان يكون لها سبب
او لا يكون فان لم يكن لها سبب كان الممكن المتجدد غنياً عن السبب وهو يبطل
مقصودكم وان كان لها سبب فاما ان يكون هو الذات او هو غيره والاول
يوجب دوام ثبوت تلك المؤثرية لدوام الذات ويلزم من دوام تلك
المؤثرية دوام الاثر فيكون الحادث قديماً هذا خلف وان كان زائداً على ذاته
فاما ان يكون مقارناً لتجدد تلك المؤثرية او سابقاً عليها فان كان مقارناً
فاما ان يكون وجودياً او عدمياً فان كان وجودياً فاما ان يكون هو ذلك
الاثر الحاصل عنه او غيره والاول باطل لاستحالة الدور والثاني ايضاً باطل
لان الكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في الاول وذلك يوجب
عللاً ومعلولات لا نهاية لها وان كان عدمياً فقد استند الممكن الوجودي
الى امر عدمي واذا جاز ذلك فليجز ايضاً في كل الممكنات ويلزم نفي
حاجتها الى الواجب واما ان كان السبب في حصول تلك المؤثرية امراً
سابقاً عليها فاذا جاز استناد الامر المتجدد الى السبب السابق جاز ذلك
في كل الممكنات ويلزم تجويز استناد كل حادث الى آخر بوع ابجليه
ويلزم نفي حاجتها الى الواجب والجواب عن الاول ان يقال ان
مدار هذا البرهان على ان العلة المؤثرة يجب مقارنتها للمعلول فكل سلسلة
العلل كانت حاصلة باسرها دفعة واحدة ويسمى ذلك الحاصل باسره كلاً
ومجموعاً وجملةً ولا شك انه يمكن الحكم عليه بالامكان والاحتياج الى السبب
فبعد ذلك النزاع في اطلاق لفظ الكل والجميع والجملة يراد في تجريد
عبارته لا يمنع من المقصود وكيف لا نعرف ذلك ونحن اذا قلنا
انها غير متناهية فالمحكوم عليه باللانهاية ليس هو آحاد تلك الجملة
فان كل واحد منها شيء الا اشياء غير متناهية بل المحكوم عليه باللانهاية
هو الكل من حيث انه كل فلولا ان الكلية هنا معقولة متصورة والا لاستحال

ان يعقل

ان تعقل حمل اللانهاية عليه وعلى هذا التحقيق يخرج عن الشك الثاني فان مجموع
من الحوادث الماضية ابداً شيء واحد لا غير واذا لم يكن لمجموعها
وجود استحال الحكم عليه بانه كل او جملة لما ثبت من ان ما لا يكون ثابتاً
استحال حمل المحمولات الثبوتية عليه وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب
اللانهاية فلما برهنا على ان كل جملة كل واحد منها ممكن فهي ايضاً ممكنة
فعليهم ان يثبتوا ان كل جملة كل واحد منها له بداية كان للجملة ايضاً بداية
ولا يمكنهم ذلك والامكان الثابت في كل يوم له بداية وليس لكل الامكان
بداية واما الشك الثالث فحله انا ما ادعينا ان حكم الجملة ما والحكم
الآحاد في كل المواضع بل قد يكون وقد لا يكون والامر فيه موقوف على الدليل
وكيف وكل واحد من الجملة ليس هو الجملة بل الجملة موصوفة بانها جملة وكل
واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة لكن غير ذلك من الصور التي يكثر
عندها واما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الجملة متى كان كل واحد من آحادها
ممكناً كانت هي ايضاً ممكنة لاجل ان الجملة يمتنع حصولها الا عند حصول تلك
الآحاد والا كانت الجملة غنية عن الآحاد فحينئذ امكن حصولها عند عدم تلك الآحاد
فلا يكون الجملة جملة لتلك الآحاد فلا يكون الجملة جملة هذا خلف واذا كانت الجملة
متوقفة على الآحاد فهي ممكنة اذ لا معنى للممكن الا ما لا يحصل لا ثبوتيه ولا لا ثبوتية
الا عند اعتبار حال الغير فعرفنا بهذه الطريقة ان تلك الجملة تكون ممكنة فان
انتم قدرتم على ان تقيموا برهاناً على ان كل ما له اول يجب ان يكون للكل فحينئذ
يصح المعارضة ولكن الكلام في ذلك واما الشك الرابع وهو اصعب
الشكوك فالجواب عنه ان نقول هذه الحوادث مستندة عند الحكماء الى علة
قديمة ويتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث امور يكون
كل متقدم منها مقرباً لتلك العلة المؤثرة الى المتأخرة وذلك ينتظم بالحركة الدورية
كما سيأتي في باب الحركة فاما قولكم حدوث علية تلك العلة القديمة يستدعي
سبباً حادثاً فنقول قد بينا فيما مضى ان المؤثرية ليست من الامور الموجودة
في الاعيان فلا يستدعي علة وجودية وقد ذكرنا في فصل مقولة ان يفعل
وان ينفعل انه يلزم من القول بكونها وصفاً وجودياً نفي واجب الوجود
وذلك قد ظهر في هذا الموضع انه ليس لهذا الشك مدفع الا القول بان المؤثرية
ليست وصفاً ثبوتياً فلو لم يقل بذلك لم يقدر على حل الشك ويلزم منه الباطل
المذكور واذا ثبت ذلك فنقول العلة عند حصول الحادث المتقدم انما
كان لا يفيض عنها الحادث المتأخر لان الحادث المتقدم كان مانعاً من فيضان
الحادث المتأخر فلما زال الحادث المتقدم فاض عن العلة وجود الحادث

المتأخر من غير ان يعرض في ذات العلة تغير حال اصلاً فهذا ما نقوله في هذا الموضع وتحت ذلك ابحاث عميقة نسأل الله تعالى التوفيق لبلوغ الغاية فيها

البرهان الثاني على بطلان التسلسل انا اذا فرضنا شيئا له علة ولعلته علة اخرى فقد حصل له ثلثة اشياء الاول المعلول الاخير وخاصيته انه معلول وليس بعلة والثاني المتوسط وخاصيته انه علة لما تحته ومعلول لما فوقه والثالث الطرف الاخير وخاصيته انه علة لما تحته وليس معلولا لشيء اخر فوقه فلو قدرنا ذهاب العلل والمعلولات الى غير النهاية كان كلها في حكم المرتبة الثانية وهو خاصية الوسط المعلول اعني ان يكون علة لما تحته معلولا لما فوقه فاما ان يستند الكل الى شيء ليس له حكم الوسط فذلك الشيء علة للكل وليس معلولا لغيره وهو المطلوب وان لم يكن كذلك لم يكن المرتبة الثانية التي هي الواسطة محتاجة الى المرتبة الثالثة التي هي الطرف وحينئذ لا يجب استناد الثاني الى شيء ثالث فيكون الثاني غنيا بذاته عن غيره فيكون الثاني واجب الوجود فظهر انه لا بد من اثبات واجب الوجود على كل حال

البرهان الثالث ان علة العلل العاشرة لشيء اقل عددا من علل ذلك الشيء بتلك العشرة فاذا اخذنا الشيء مع علله الغير المتناهية جملة واخذنا العلة العاشرة مع عللها جملة اخرى على حدة وطبقنا بين النهايتين فلا يخلو اما ان يوجد في الجملة الناقصة من الاحاد مثل ما في الجملة الزائدة ويتمثل تلك النسبة واما ان لا يوجد والاول باطل لانه يوجب ان يكون الجملة المأخوذة مع غيرها كهي لا مع غيرها وذلك محال والثاني يوجب تناهي اعدادها وهو المطلوب واما الفرق بين ذلك وبين الحركات الفلكية والنفوس الماضية المفارقة فقد عرفته في باب تناهي الاجسام

الفصل الخامس في وجوب حصول العلة عند حصول المعلول • المعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم فلما ترجح احد طرفيه على الاخر احتاج الى المرجح ولا بد وان يكون ذلك المرجح حاصلاً حال حصول الترجح والا كان الترجح غنيا عنه ثم المرجح لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون ثبوتيا فاذن لا بد من حصول المرجح حال حصول الترجح وذلك هو المطلوب

الفصل السادس في وجوب حصول المعلول عند حصول العلة • قيل كون الباري تعالى مؤثرا في وجود غيره اما ان يكون لذاته المخصوصة ولوازمها او لا يكون كذلك فان كان لذاته المخصوصة ولوازمها وجب ان يكون مؤثرا دائما لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الاثر عنه اما ان يكون ممكنا او واجبا فان كان ممكنا استدعى سببا لان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فحينئذ لا يصير المؤثر مؤثرا الا مع ذلك المرجح وقد فرضنا ان مؤثريته غير متوقفة على شيء آخر هذا خلف ثم ان الكلام في صدور الاثر عن المؤثر بعد انضمام

ذلك

ذلك المرجح اليه باق فان كان ايضاً بالامكان لزم افتقاره الى مرجح آخر وتسلسل فثبت انه متى وجد المؤثر مستجمعا لجميع الامور التي باعتبارها كان مؤثراً وجب دوام تلك الآثار عنه بدوامه واما ان كانت في عليته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وذلك الامر المنفصل ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه لدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك الحادث وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء اريد فان قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز ان يكون مختارا باختيار قديم احداث شيء معين في وقت معين دون سائر الاوقات قلنا وهل كان يمكنه ان يختار العالم في غير ذلك الوقت او كان لا يمكنه فان لم يمكنه ذلك فهو موجب لا مختار وايضا فلان اختيار الفعل يبطل عند وقوعه فذلك الاختيار لا يكون واجباً لعينه فلا يكون ايضا من لوازم ذاته وان يكون وجوبه لعلة في غير ذاته وذلك محال لان ما عدا ذاته مستند الى اختياره فلا يجوز ان يكون اختياره مستندا الى ما عدا ذاته وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير الوقت الذي اختار ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الاخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان اختيارا آخر لزم التسلسل في الاختيارات او ينتهي الى ذاته و وذلك يعود الى ما قلناه وعند ذلك تحزب الناس فرقا وذكروا من الاجوبة طرفا فمنهم من قال يجوز ان يختار المختار احد الامرين دون الثاني لا لامر كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما دون الاخر لا لمرجح ومنهم من قال كون الارادة صفة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية لا تعلل كما لا تعلل كون العلم علماً والقدرة قدرة ومنهم من قال ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم ان اي المعلومات سيقع وايها لا يقع وما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع لانه لو لم يقع لانقلب علمه جهلاً واذا كان هو متعينا للوقوع وغيره ممتنع الوقوع لا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعال الله غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعرف تلك المصالح فتخصيص الباري تعالى ايجاد العالم بوقت معين لاجل انه تعالى عالم بان حصول العالم في ذلك الوقت يتضمن مصلحة ولو وقع العالم في غير ذلك الوقت لما حصلت تلك المصلحة ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل

ماله اول والازلي ما لا اول له والجمع بين الاولية وعدم الاولية متناقض فهذا
المعنى لم يوجد ثم انهم عارضوا هذا الكلام من جهة اوجه الاول ان الفلك
جسم متشابه الاجزاء ثم تعينت فيه النقطتان للقطبية مع انه كان جائزا
في العقل ان يكون القطبان غيرهما وكذلك تعينت فيه دائرة لان يكون منطقة
دون سائر الدوائر وتعين خط لان يكون محورا دون سائر الخطوط
الثاني ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة ويجوز في العقل وقوع تلك
الحركة في غير تلك الجهة وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطوء
مع انه كان يجوز في العقل ان يكون اسرع منها او ابطأ لا لعلة الثالث
اختصاص العالم بمقدار معين دون ما هو اعظم منه او اصغر مع حكم
العقل بالبديهة على الجواز بنقيض تلك الجهة الرابع اجرام الافلاك متشابهة الاجزاء
وكل كوكب اختص بموضع معين من الفلك فالعقل يجوز حصوله في مكان
الكوكب الآخر فان كان للكوكب الآخر مثله والا لكان الفلك مختلف
الاجزاء فاختصاصه بذلك الموضع من الجائزات الخامس هب ان العالم
قديم الذات الا انه ليس قديم الصفات فان التبدلات والتغيرات
ظاهرة وذلك لاجل حدوث صفات وزوال صفات اخرى فبأي
طريق استندتم هذه الحوادث الى الباري تعالى ونحن نسند اصل العالم اليه تعالى
مع انه كان محدثا هذا مجموع ما حصلناه مما يمكن ان يذكر من جانب
اجابت الفلاسفة فقالوا اما قوله اولا لا يجوز ترجح احد الامرين
المتساويين على الآخر لا لمرجح فجوابه من وجهين الاول ان الطريق الى
اثبات واجب الوجود هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا
هذه القاعدة لم يمكننا اثبات الصانع تعالى الثاني ما سبق من بيان
احتياج الممكن الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره فقد فارق مقتضى
عقله لسانا ويعود اليه ضميرا وما اورده من الصور فيما لم يوجد ثم مرجح
امتنع حصول الترجح وذلك مما يجده العاقل من نفسه فانه يتخذ ذي الجهات
يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر له مرجح واما قوله ثانيا كون الارادة
مرجحة صفة نفسه قالوا كون الارادة مقتضية للترجيح هب انه امر ذاتي
لها اما هذا الترجيح فلا فان قالوا لو كانت مرجحية المعينة مقتضية له لكان مطلق
مرجحيته مقتضيا له قلنا لان المرجحية المطلقة لا توجد الا في الموجود المرجحية
الخاصة وهو واقعة على نعت الجواز فيستدعي سببا كما ان الممكنات ذاتيا
مؤثر الا من حيث انها ممكنة بل من حيث انها لا يخرج عن احد طرفي الوجود والعدم
اللذين هما متعلق الامكان واما قوله ثالثا انه تعالى يريد ما يعلم انه سيقع

قوله

فلقوله علمه بوقوعه في وقت كذا تبع لكون ذلك الشيء متعين الوقوع في ذلك الوقت
المعين وتعين وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه في ذلك الوقت
فلو كان قصده الى ايقاعه في ذلك الوقت تبعا لعلمه بحصوله في ذلك
الوقت لزم الدور واما قوله رابعا انما خصصه بذلك الوقت رعاية لمصالح
العباد فلان المصلحة المرتبة على وقوعه في ذلك الوقت اما ان يكون من لوازم
ذلك الفعل فحينئذ تترتب عليه متى ما وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا
لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ
ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الاوقات
من قبيل الجائزات فينقل الكلام الى انه لماذا ترتب حصول المصلحة في ذلك
الوقت ولم يترتب في وقت آخر اللهم الا ان يكون المؤثر في ذلك الوقت
فيكون ذلك الوقت امرا وجوديا والاوقات مترتبة لا بداية لها وهي ممكنة
الوجود وصادرة عن الباري فمؤثرية الباري تعالى يكون دائما وهو المطلوب
وايضا فكيف يقنع العقل بان يقول القائل لو زاد في مقدار هذا العالم ذرة لا يحس
باضعاف اضعافها بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين
زمانا لا يحس باضعاف اضعافه بطلت مصالح المكلفين وايضا فان افعال
الله تعالى لو كانت متوقفة على رعاية المصالح لاستحال ان يكلف من علم انه يكفر
لان الايمان منه محال لانه يؤدي الى المحال وهو انقلاب علمه جهلا فذلك
التكليف لا يفيده الا استحقاق العقوبة وذلك ينافي رعاية المصالح وايضا فقد ثبت
انه يمتنع ان يكون فاعلية الله تعالى لغرض واما قوله خامسا انما لم يحصل
وجود الفعل فجوابه من وجهين الاول انا سنبين ان الفعل لا يستدعي
سبق عدم بالزمان والثاني ان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ
لا وقت يفرض ان يكون مبدأ للامكان والا لهو ممكن الحدوث قبله فانه
لا يصير ازليا بان يوجد قبله بلحظة واحدة واذا امتنع ان يكون لامكانه
مبدأ ثبت انه دائما ممكن الحصول واما قوله سادسا لم تعينت النقطة
للقطبية دون سائر النقط فجوابه ان تلك النقطة انما توجد بالفعل بواسطة
الحركة فانه لولا الحركة لما كانت هناك نقطة اصلا والحركة المعينة سبب
لتعين تلك النقطة للقطبية فانه يمتنع وقوع الحركة على الوجه المخصوص الا
ويكون القطب تلك النقطة واذا تعين القطبان لزم منه تعين
المحور واما تعين المنطقة فهو تابع للحركة ايضا فانه لولا الحركة لم يتعين دائرة
لان يكون منطقة واما قوله سابعا لماذا حصلت الحركة في جهة
دون جهة فجوابه ان لهم في ذلك مذهبين الاول ان اختيار الجهة المعينة

واختيار السرعة والبطو للعناية بالسافلات والثاني ان اختلاف هذه الاشيا
لاختلاف مبادي المتحركات وهي النفوس واما قوله ثامنا لما ذا اختص
اختص الكواكب المعين بتلك الموضع دون غيره فنقول لو كان موضع الكوكب
في الفلك متعينا قبل حصول الكوكب فيه كان هذا السوال لازما فاما اذا كان
تعين تلك الاحياز والمواضع بسبب اختصاصها بها فان ذلك الحيز ما صار ذلك
الحيز الا لحصول ذلك الكوكب فيه والا لكان متضمنا من غير تلك الحفرة والنقرة ثم ان الكوكب
بعد اختصاصه بذلك الموضع امتنع عليه التبدل والانتقال لامتناع الخرق على الفلك
واما قوله تاسعا ان هذه الحوادث كيف تستند الى العلة القديمة فنقول العلة قد تكون
معدة وقد تكون موثرة اما المعدة فيجاز تقدمها على المعلول اذ هي غير موثرة في الوجود
بل هي تقرب العلة الى المعلول واما الموثرة فانها يجب ان تكون مقارنة الاثر
موجودة معه مثاله من الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوي ثم ان الثقيل لا ينتهي
بحركته الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتها سببا لاستعداده لان
يتحرك منه الى الحد الذي يليه فالحركة السابقة علة لحصول الاستعداد والموثر
في وجود الحركة هو الثقل وهو موجود مع الاثر ومثاله من الافعال الارادية
ان من اراد الحج فان تلك الارادة الكلية تكون سببا لحدوث ارادات
جزئية مترتبة تكون كل واحد منها علة بالعرض للاخر فانه لا ينتهي بالحركة
الى حد من حدود المسافة الا ويكون انتهاؤه الى ذلك الحد سببا لان يحدث
له قصدا وقوى اتي ان يتحرك منه الى الحد الذي يليه والموثر في تلك الحركة
هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع اجزاء الحركة موجود معها واذا عرفت ذلك
فنقول ان لهذه الحوادث سببا قديما ازلي الوجود وهو الواهب للصور
المفيض للوجود ولكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادة مستعدة
لقبول ذلك الفيض وصيرورة المادة مستعدة بعد ان لم تكن انما تكون
بواسطة الحركات والتغيرات حتى تكون كل سابق علة لاستعداد المادة
لقبول اللاحق فاذن لا يمكن ان يحدث شي من الاشيا الا بواسطة حركة
تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول التاثير واي شي
يفرض ليكون اولا للحوادث فلا بد وان يكون قبله حركة ولعم ليكون
لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت فعلى هذا السبيل يمكن حدوث
الحوادث فان قيل تجدد موثرية الموثر يستدعي علة اجبنا عنه بان الموثرية
حكم اضافي لا وجود له في الخارج فلا يستدعي علة ولنعقد هذا الموضع مبدا
برهان اخر على دوام الفاعلية فنقول هذه الحوادث لا بد لها من اسباب
ولا بد وان يكون اسبابها حادثة او متحركة من امور حادثة فاما ان يكون

حدوثها

حدوثها لحدوث عللها دفعة او لحدوث قرب عللها منها والاول يوجب
وجود علل ومعلولات غير متناهية معا وذلك محال فاذن حدوثها لاجل
قرب عللها منها وذلك القرب لاجل ان السابق علة لصيرورة ذلك
الحادث مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة
اما ان تكون آنية او زمانية فان كانت آنية لزم تتالي الآنات وقد بطل
ذلك وايضا فلا يكون بينها اتصال بل هي متفاصلة فلا يكون وجود
شي منها متعلقا بوجود الاخر فلا يكون السابق منها واجبا لانتهائه الى
اللاحق فلا يكون علة معدة له وقد فرض كذلك هذا خلف فاذن بين
تلك الحوادث اتصال فاذن الآنات غير موجودة بالفعل بل يمكن
فرضها في ذلك الشي فرضا بحيث متى فرض فيه ان كان مشتركا بين جزئين
ويكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل والذي هذا حاله هو الزمان والزمان
متعلق الوجود بالحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر متصل غير
مركب من امور لا تقبل القسمة وذلك ايضا مبدا من مبادي نفي الجز الذي لا يتجزى فظهر منه
انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية فاما ادلة
المثبتين لفاعلية الله تعالى بداية زمانية فهي من وجهين الاول الفعل
ماله اول والازلي ما لا اول له والجمع بينهما متناقض والثاني ان الحركات
التي لا بداية لها محال من وجوه سنحكيها في باب الزمان ونجيب عنها
فلنشتغل الآن بحل الشبه المتعلقة بالماخذ الاولى

الفصل الرابع

في انه لا يشترط في الفعل تقدم العدم عليه وفيه براهين كثيرة الاول
المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون هو وجود الفعل واما ان يكون
هو تاثير الفاعل فيه ومحال ان يكون المفتقر الى العدم السابق وجود الفعل
لان الفعل لو افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم
المقارن مناف لذلك الفعل ومحال ان يكون المفتقر اليه هو تاثير الفاعل
لان تاثير الفاعل يجب ان يكون مقارنا للاثر ووجود الاثر ينافي عدمه الكلي
لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا والمنافي لا يكون شرطا
فاذن لا الفعل في كونه موجودا حاصلا ولا الفاعل في كونه موثرا مفتقرا
الى العدم السابق فان قيل هب ان الفعل لا يفتقر الى العدم من حيث انه
ممكن الحصول ولكن لم لا يجوز ان يكون افتقاره اليه من حيث انه فعل
فان الفعل هو الذي سبقه عدم ومن حيث هو كذلك لا يكون الا مع تقدم العدم
فنقول لا شك ان ممكن الوجود اذا نظر اليه من حيث هو مسبوق بالعدم فانه لا يكون
الا كذلك ولكن اذا نظر اليه من حيث انه مستند في وجوده وتحققه الى الموثر فهو من

هذا الوجه غني عن العدم اذ لو اعتبر العدم لكان مقارنا والعدم المقارن ينفيه
اثبات العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او لا يكون والثاني باطل اما
اولاً فلانه ان لم يكن امكانه ثابتا دائما وهو ايضا غير واجب الوجود
لزم ان يكون ممتنعا لما هو هو والممتنع لما هو هو لا ينقلب ممكناً والا ارتفع الامان
عن القضايا العقلية واما ثانيا فلان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون
لما هو هو فيلزم ان يكون كذلك ابداً او لامر من خارج وذلك الامر الخارج
اما ان يكون دائم الماهية فيكون الامكان دائما او غير دائم والكلام
فيه كالكلام في الاول واما ثالثا فلان الامتناع الازلي ان كان لما هو هو
امتنع ارتفاعه لان ما ثبت لماهية الشيء فالماهية يأبى عن ارتفاعه
وان كان ذلك الامتناع لا لنفس الماهية فهو لامر منفصل وذلك المنفصل
ان كان ازلياً فاما ان يكون واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاعه
وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الاول حتى ينتهي
بالآخرة الى واجب لذاته ويلزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع
بالآخرة يستند الى ما هو واجب الوجود لكن تاثيره في ذلك الامتناع يتوقف
على شرط فاذا زال ذلك الشرط زال ذلك التاثير قلنا ذلك الشرط ان كان
واجباً لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجباً
لذاته فالكلام فيه كالكلام في الاول ويتسلسل بل ينتهي الى موجود واجب
الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الازل
ولا يمكن ان يقال بان المؤثر ما كان يمكن ان يؤثر فيه لان امتناع هذه المؤثرية
اما ان يكون لان الجهة التي باعتبارها صحة التاثير ممتنعة الحصول او لانه
وجد مانع اما الاول فلانه اما ان يكون امتناع حصوله لما هو هو فيجب
امتناعه مطلقا او لامر من خارج وذلك الخارج ان كان واجب الوجود لذاته
فاما ان يتوقف تاثيره على شرط او لا يتوقف فان توقف فذلك الشرط
ان كان واجباً لزم دوام ذلك الامتناع وان لم يكن واجباً فالكلام
فيه باق الى ان ينقطع الاستناد عند واجب الوجود وان لم يتوقف
على شرط لزم دوام الامتناع واما الثاني وهو المانع فلانه اما ان يكون
واجباً فيلزم تعذر ارتفاعه او ممكنا والكلام فيه ما تقدم فثبت ان
استناد الممكنات الى المؤثر لا يقتضي تقدم العدم عليها وعلى هذه الطريقة
اشكال لانا نقول الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم
فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال بان امكانه مختص بوقت دون
وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذن امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من

من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا لما اخذناه من حيث كونه
مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءاً ذاتياً له والجزء الذاتي لا يرتفع
واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه
حادث خروجه عن كونه حادثا فقد بطلت هذه الحجة فهذا ما يجب لابد
من حله الثالث ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهي في حال
بقائها واستمرارها اما ان يكون محتاجة الى المؤثر او لا يكون فان لم
يكن محتاجة الى المؤثر فاما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان
او يكون مع انها بقيت على الامكان استغنت عن المؤثر ومحال ان يقال
انها خرجت عن الامكان اما اولا فلان الممكن لذاته لا ينقلب واجبا
لذاته والقضية اولية واما ثانيا فلان امكان الممكنات اما ان يكون
لذواتها او لا يكون فان كان امكانها لذواتها او من لوازم ذواتها
فهي دائما ممكنة الوجود وان كان امكانها لامر منفصل فيكون ثبوت
الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل ولامكان امكانها
ثالث وذلك يفضي الى ما لا نهاية له واما ثالثا فلانها ان لم يكن
ممكنة في وقت فاذا صارت ممكنة فلا بد لامكانها من علة و
كل ما كان لعلة فهو لذاته ممكن فالممكن ممكن لذاته ولا لذاته هذا خلف
فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى السبب لان جهة الحاجة
انما هي الامكان فلا يجوز ان لا يحتاج لانه انما يحتاج لما هو هو فان لم يحتج لم يكن محتاجا
الى السبب لذاته وقد فرض كذلك هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون احتياجه
باعتبار قيد زائد فنقول ان ذلك القيد الزائد اما ان يكون اعتبارا يتحقق
فيه الوجوب او الامتناع او لا الوجوب ولا الامتناع فان تحقق معه الوجوب
او الامتناع لزم ان يكون جهة الحاجة هي الوجوب او الامتناع هذا خلف وان
تحقق لكن فيه كانت جهة الحاجة هي الامكان فاذن المحوج هو الامكان
لا امر زائد عليه وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف فان قيل الشيء اذا
دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية بتلك الاولوية
اما ان يكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المحال
لانه اذا تحقق الوجود تحققت الاولوية واذا تحققت الاولوية اغنت
عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذن وجوده يؤدي
الى عدمه وذلك محال واما ان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المتجددة
كان ذلك محالاً ايضاً اولاً فهو انا اذا اسندنا الذات حال بقائها
الى سبب فيكون للباقي سبب وهو المطلوب واما ثانيا فلان تلك الاولوية

يستدعي سببا والذات محتاجة الى الاولوية فالذات محتاجة الى السبب الاولوية
بواسطة الاولوية فلا تكون الذات غنية عن السبب وهو المطلوب الرابع
افتقار الاثر الى المؤثر اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما
او لانه مسبوق بعدم ومحال ان يكون العدم السابق هو المقتضي فان العدم نفي
محض فلا حاجة الى المؤثر اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم
لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق
الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز الا ان وقوعه على
نعت المسبوقية بالعدم كيفية لازمة بعد وقوعه فانه يستحيل ان يقع الا
كذلك ومن المعقول ان يكون الشي جائز الوقوع ثم انه بعد الوقوع تلزمه امورا
فان الاربعة مثلا ممكنة الوجود الا انها متى وجدت لزمتها الزوجية على
طريق الوجوب فكذلك وجود الحادث ممكن الا انه بعد وقوعه يكون
واجبا ان يكون مسبوقا بالعدم والواجب غني عن المؤثر فاذن المعتبر
هو اما الوجود المجرد او الوجود العارض للماهية والاول باطل لان الوجود بشرط
ان لا يكون مع ماهية غيره واجب ولهذا اذا اخذنا الممكنات بشرط الوجود
صارت واجبة فانا نعرف الكتابة ممكنة للانسان ثم نعرف الكتابة وجهة
للانسان مادام كاتبا فانه حال كونه كاتبا ممتنع ان لا يكون كاتبا فعلمنا
ان المفتقر الى المقتضي هو الوجود من حيث انه عارض للماهية لا يكون الماهية
مقتضية له فاذن لا يعتبر في الافتقار تقدم العدم الخامس اما ان يتوقف
جهة افتقار الممكنات الى المؤثر او جهة صحة تاثير المؤثرات فيها على الحدوث
او لا يتوقف والاول قد ابطلناه في باب القدم والحدوث فثبت
ان الحدوث غير معتبر في جهة الافتقار السادس ان الممكن اذا لم يوجد
فعدمه اما ان يكون لامر او لا لامر ومحال ان يكون لا لامر لانه حينئذ يكون
معدوما لما هو هو وكل ما هويته كافية في عدمه فهو ممتنع الوجود فاذن
الممكن العدم ممتنع الوجود هذا خلف فبقي ان يكون لامر ثم ذلك المؤثر لا يخلو
اما ان يشترط في تاثيره فيه تجدده او لا يشترط ومحال ان يشترط ذلك
فان الكلام مفروض في العدم السابق على وجوده والعدم المتجدد هو
العدم بعد الوجود فاذن لا يشترط في استناد عدم الممكنات الى
ما يقتضي عدمها تجددها واذا كان العدم الممكن مستندا الى مؤثر من غير
شرط التجدد علمنا ان الحاجة والافتقار لا يتوقف على التجدد وهو المطلوب
السابع واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد فاذن صفات
واجب الوجود وهي تلك الامور الاضافية والسلبية على رأي الحكماء او

الصفات

او الصفات والاحوال والاحكام على اختلاف رأي المتكلمين في ذلك
ليس شي منها واجبة الثبوت لاعيانها بل هي لماهياتها ممكنة الثبوت في انفسها
واجبة الثبوت نظرا الى ذات واجب الوجود فثبت ان التاثير لا يتوقف
على سبق العدم وتقدمه فانهم قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست
من قبيل الافعال ونحن نوجب سبق العدم في الافعال فنقول ان مثل
هذه المسائل العظيمة لا يمكن التعويل فيها على مجرد الالفاظ فمذهب انه لا
تقدمه العدم البتة فعلا لكنه يثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز
استناده الى مؤثر يكون دائم الثبوت مع الاثر واذا كان ذلك معقولا كان
دعوى الامتناع فيه في موضع التهم الا ان يمتنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل
وذلك مما يعود الى فائدة عظيمة الثامن لوازم الماهية معلولة لها وهي غير
متاخرة عنها زمانا بيانه ان كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين
ليس الا انه مثلث فانه لو كان لامر منفصل لصح ان يوجد المثلث لا على
هذه الصفة ثم ليس اقتضاء الماهيات لهذه اللوازم بعد تقدم زمان وجدت
عارية عن هذا الاقتضاء فانا لا نفرض زمانا اصلا الا والمثلث يقتضي هذا الحكم
بل نزيد ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا
للاحتراق والالم عقيب سوء المزاج وتفرق الاتصال بل نذكر شيئا لا
ينازعون فيه يكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة
للقادرية عند من يقول به فكل ذلك يوجد مقارنة لاثارها غير متقدمة عليها
فعلمنا ان مقارنة الاثر والمؤثر في الزمان لا يبطل جهة الاستناد والحاجة
التاسع هو ان الشي حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب
الوجود فان الشي حال وجوده لا يمكن ان لا يكون موجودا وكذلك حال
عدمه من حيث انه معدوم يكون واجب العدم لانه حال العدم لا يمكن ان يكون
الا معدوما والحدوث عبارة عن ترتبها بين الحالتين فلو نظرنا اليها
واخذنا الماهية من حيث انها في حالة كذلك وفي حالة اخرى كذلك كانت
الماهية في كلتي الحالتين على كلتي الصفتين واجبة والماهية من حيث هي
واجبة غير مفتقرة الى المؤثر فان الشي من حيث هو واجب يمتنع استناده
الى المؤثر فاذن الحدوث من حيث هو حدوث مانع من الحاجة فاذن ما لم
يعتبر الماهية من حيث هي هي لم يرتفع الوجوب اعني وجوب الوجود في
زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم وهي بهذا الاعتبار لا تحتاج
الى المؤثر فعلمنا ان الحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج
وانما المحوج هو الامكان العاشر جهة الاحتياج لا بد وان لا يبقى مع

المؤثر كما كانت لا مع المؤثر والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر فلو
جعلنا الحدوث جهة الاحتياج الى المؤثر او الحدوث مع المؤثر كهو لا مع المؤثر
اي ان الحدوث هو الوجود بعد العدم سواء كان ذلك الوجود بالفاعل او لا بالفاعل
فهو وجود بعد العدم وسواء اخذ حال الحدوث او حال البقاء فهو في كليهما وجود
بعد العدم فاذن هو مع المؤثر كهو لا مع المؤثر فلزم المحال المذكور اما اذا جعلنا
الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان قبله فان الماهية مع المؤثر
لا يبقى ممكنة البتة فعلم ان الحدوث لا يصلح جهة للاحتياج واما الحجة لقولهم
فقد احتجوا بوجوه اربعة الاول ان ايجاد الموجود محال فلا بد وان
يكون للفعل حالة العدم حتى يتحقق الاحتياج الثاني لو قدرنا موجودين قديمين
لم يكن احتياج احدهما الى الآخر باولى من العكس لانه لا مزية لاحدهما على الآخر
الثالث قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يتعلق
الا بالاحداث لانا لا نجد من انفسنا صحة القصد الى تكوين الكائن الرابع البناء
اذا وجد استغنى عن الباني فكذلك جميع الافعال فنقول اما الاول فقولهم ايجاد
الموجود محال ان عنوا به ان اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى محال فهو
حق لا نزاع فيه وان عنوا به ان الوجود الواحد لا يمكن ان يبقى هو بعينه متعلقا
بالمؤثر فهو مصادرة على المطلوب ونزيده وضوحا احتياج القادر
الى القدرة والعالمية الى العلم وكذلك الحياة واما الثاني فنقول ان كون
الشيء علة ليس لانه قديم حتى يلزم ما ذكرتموه كما انه ليس كون الشيء علة لاجل
كونه حادثا حتى يقال انه ليس احد الحادثين بالعلية اولى من الثاني
بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وماهيته وهو لما هو هو يقتضي
التقدم بالعلية والذات فان قيل فاذا كانا متلازمين يستحيل انفكاك
احدهما عن الآخر فيلزم من ارتفاع كل واحد منهما ارتفاع الثاني واذا لزم
من ارتفاع المعلول ارتفاع العلة كان وجود العلة محتاجا الى وجود
المعلول فلم تكن العلة علة فنقول ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة
بل نعرف ارتفاع العلة كما ان وجوده لا يوجب وجود العلة وانما نعرف
وجودها على معنى انه لولا وجودها او عدمها اولا لما كان للمعلول وجود
او عدم ثانيا واما الثالث وهو ان القصد لا يتعلق الا باحداث الايجاد
العدم فنقول هذا خطأ لان ابتداء القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين
اما لو استمر القصد والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن وان ادعيتم امتناعه
فهو المصادرة على المطلوب واما الرابع فنقول البناء ليس علة لحفظ
الشكل بل هو علة لانتقال الاجزاء الى ذلك الموضع وذلك الانتقال

يبطل عند بطلان تعلق الفاعل به واما بقاؤها على تلك الاوضاع
فلانه فيها من الثقل ما يقتضي الميل الى الاسفل مع ما فيها من اليبوسة
الحافظة لتلك الاشكال **الفصل الثامن** في العبارة اعلم انه ليس لمانع
ان يمنع من اطلاق لفظ الفعل على ما لم يتقدمه عدم لانا نقول انه فعل
واوجد وصنع بعد ان لم يكن الفعل حاصلا وموجودا او فعل بآلة
او باختيار او بطبيعة ولسنا ممن يضايق في هذا الكلام ولا منكر من فعل
ان الفعل اعم من الفعل المسبوق بالعدم وقد بينا ان عدم التقدم على هذا
التفسير لا يمنع من الحاجة فاذن اطلاق لفظ الفعل على ما وجوده محتاج
الى الغير يكون جائزا **الفصل التاسع** في ان الوجود وحده لا يصلح للمعلولية
قد ذكرنا اشياء مما يتعلق بذلك في باب الماهية فلنتكلم فيه هاهنا من طريق آخر
فنقول ظن قوم ان وجود الاشياء هو المعلول فقط وسبب هذا الظن
ما قرع سمعهم من كلام الافاضل المتقدمين ان الماهيات غير معلولة وهذا
باطل من وجوه الاول ما بينا ان الوجود غير مستقل بان يوصف بالزوال والطريان
بل الماهية هي الموصوفة بذلك فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول
الثاني لو كان تأثير العلل في الوجود وحده والوجود وحده صفة واحدة
لكان كل علة صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا تسخن بعد ان لم يكن
متسخنا فلتلك السخونة ماهية من الماهيات ففيضان الوجود عليها
من المبادي المفارقة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف
لزم دوام وجودها لان الماهية اذا كانت قابلة ابدا والفاعل فياض
ابدا وجب دوام الفيض واما ان توقف على شرط من الشرائط فالموقوف
على ذلك الشرط وجود السخونة او ماهيتها فان كان المتوقف هو وجود
السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء شرط لوجود البرودة ووجود البرودة
مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاة الماء شرطا لوجود السخونة لانه لما كان
شرطا للشيء كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة
عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض وما هو شرط فقد حصل
فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل
شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل
يدفعه الحس وان كان الموقوف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة كانت
تلك الماهية مشروطة على الغير وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا
ولا محالة ينتهي الى واجب الوجود فظهر ان علة الممكنات ليست علة
لوجودها فقط بل لماهياتها الثالث انا بينا فيما مضى انه فرق بين

اعتبار وجود الاحراق من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية الاحراق
بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الامكان فمن حيث هو وجود فامتنع ان يعرض
له من تلك الجهة بل اذا نسبنا ماهية الشي الى وجوده فحينئذ يعرض له الامكان وبسببه
يعرض الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود
فقط واما ما قيل من ان الماهية غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله **الفصل**
العاشر في ان الوجود وحده لا يصلح للعلية وكذلك الامكان وحده غير
صالح للعلية فلنبين ذلك اولاً في الامكان فنقول ان الامكان امر عدمي والامور
العدمية غير صالحة للمؤثرية اما الصغرى فقد مضى بيانها واما الكبرى فلان
الامور العدمية لا يصح ان يكون سبباً ولا جزءاً فلان سبب الشي ما يفيد
ثبوت الشي والمفيد للثبوت لابد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها
يتميز عما ليس بسبب والا فليكون كونه سبباً اولى من جعل غيره سبباً وكل ما له
في ذاته خصوصية وتعين فهو ثابت فاذن كل سبب فهو ثابت وينعكس
انعكاس النقيض الى ما ليس بثابت فانه لا يكون سبباً وبهذا الكلام يتبين
انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب ويعود
الكلام الذي قدمناه فاذن الامكان ليس بسبب ولا جزء من السبب فهو اجنبي عن
سببية السبب فلا يكون له اعتبار فيما يرجع الى كون المؤثر مؤثراً ويكون
اعتباره كاعتبار سائر السلوب الغير المتناهية التي صدقه فان المؤثر يلزمه
سلب كل ما عداه مثلا يلزمه انه ليس بحجر ولا سماء ولا حجر ولا شجر ولا جميع الامور
الغير المتناهية وهي وان كانت لازمة لذات المؤثر فيما يرجع الى كون المؤثر
مؤثراً فهي عدمية الاثر فكذلك الامكان ان سلم ان الامكان في الممكنات اما ان يكون
تباينها في العدد فقط او هي متباينة الماهيات فان كان التباين في
العدد فقط استحال ان يكون امكان شي علة لوجود شي اما اولاً فلانه
لا يكون استناده الى بعض الامكانات اولى من استناده الى الاخر واما
ثانياً فلانه كان يجب ان يكون معلولاً لامكان نفسه لان امكان المعلول
مساو لامكان غيره لان يكون علة لتماميته اولى ان يكون سبباً لما فيه من
مزيد الاختصاص فحينئذ يكون المعلول غنياً عما عداه فيكون واجباً
لانه لا معنى للواجب الا ذلك فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف
واما ثالثاً فلانه يلزم ان يصدر من كل واحد من امكانات الممكنات مثل
ذلك المعلول فاذا جعلنا امكان وجود العقل علة لوجود الفلك وجب
ان يصدر من امكان كل واحد من الموجودات الخسيسة فلك وان لا يتناهى الافلاك
بل يصدر من كل فلك فلك الى غير النهاية واما ان كانت الامكانات

مختلفة فهو باطل من وجوه اربعة اما اولاً فلان المقابل للامكان
فوجب ان يكون مفهوم الامكان واحداً الوجوب ان يكون نقيض الواحد واحداً
واما ثانياً فلان الامكان يصح تقسيمه الى امكان الجوهر والى امكان العرض
ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم وقد عرفت ان مورد
التقسيم لابد وان يكون مشتركاً فاذن الامكان امر مشترك واما ثالثاً
فلان المفهوم من الامكان هو طرفي الوجود والعدم وهذا القدر مشترك
بين الامكانات والاختلاف ان وقع فانما يقع في امور خارجة عن
هذا المفهوم وكل ما مفهومه وراء هذا المفهوم فهو غير داخل في الامكان بل
خارج عنه اما مقارن واما مفارق فظهر ان الامكانات غير مختلفة
بالماهيات واما رابعاً فلان الامكانات لو كانت مختلفة بالماهيات
كانت مركبة من جنس وفصل وعلة ثبوت ذلك الامكان سواء كان ماهية
العقل الاول او ذات واجب الوجود لزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر
من معلول واحد وهو عندهم باطل وبهذا البرهان يظهر ان مجرد وجود
الشي لا يصلح ان يكون علة لشي آخر فظهر من هذا ان الذي يقال من ان
امكان العقل الاول علة لوجود الفلك الاقصى وان وجوده علة للعقل الثاني
فهو هذيان لا يليق بالعوام فضلاً عمن يدعي التحقيق فان قيل هذا الذي
ذكرتموه انما يلزم اذا قلنا الامكان هو السبب وحده او الامكان وحده
لوجود الفلك والا نقول كذلك بل ماهية العقل الاول مع امكانه سبب
لجرم الفلك وهي ايضا مع الوجود سبب لوجود شي آخر والامكانات
وان كانت متساوية لكن المجموع الحاصل من ماهية العقل والامكان يباين
المجموع الحاصل من ماهية اخرى مع ما لها من الامكان فنقول الشي من حيث
هو ممكن لا يجب ان يكون موجوداً ومن حيث هو مؤثر في الغير يجب ان يكون
موجوداً فاذن الشي من حيث هو ممكن يمتنع ان يكون مؤثراً فيمتنع ان يكون
للامكان مدخل في العلية وهذا قاطع **البرهان** الثالث على فساد ان يكون
المؤثر هو الامكان لو كان الامكان مؤثراً لكان لا يخ اما ان يكون مؤثريته
بمشاركة من ذات العقل الاول ووجوده او لا بمشاركة منهما فان
لم يكن بمشاركة منهما فذلك باطل لان البرهان قائم وهم ايضا اتفقوا
على ان ما كان غنياً في فعله عن الغير كان غنياً في ذاته عن الغير فلو كان
امكان العقل غنياً في مؤثريته عن ذات العقل الاول ونحن وجوده
لزم ان يكون في ذاته غنياً عنه فيكون الامكان جوهراً مفارقاً بذاته هذا خلف
وايضا فانه ان لم يعتبر في مؤثريته وجوده كان المعلول موجوداً سواء

حصل الوجود لتلك العلة او لم يحصل وكلما كان كذلك كان مستغنيا في وجوده عن
ذلك الغير فالمعلول يكون مستغنيا عن العلة هذا خلف وان كانت مؤثرية
الامكان بمشاركة من الذات والوجود فلا يخلو مؤثرية الوجود اما ان يكون
بمشاركة من الذات والامكان او لا يكون فان كان غنيا عنهما في المؤثرية كان غنيا
في الثبوت فيكون وجود العقل غنيا عن ماهيته وعن امكانه فيكون وجوده وجودا
واجبا لذاته هذا خلف فظهر ان مؤثرية الامكان في شيء انما يكون بمشاركة الامرين الاولين
ومؤثرية الوجود ايضا بمشاركة من الامرين الاخرين فاذن في اي اين المؤثرية هو مجموع
اعني ذات العقل مع امكانه ووجوده وقد صدر عن العقل والفلك فاذن قد صدر
عن الواحد اكثر من الواحد فبطل اصل مقالتهم الرابع وهو الرأي ان تقول انكم
جعلتم القوة الجسمانية غير مؤثرة في شيء لاجل حلولها في الجسم الذي هو مركب
من المادة والصورة والمادة محل الامكان فبسبب ان القوة الجسمانية بينها
وبين الامكان هذه المناسبة البعيدة اخرجتموها عن المؤثرية فكيف جعلتم
الان نفس الامكان مؤثرا في وجود الاجسام الفلكية وصورها ونفوسها وموادها
وسيأتي مزيد الكلام في ابطال مذهبهم **الفصل الحادي عشر** في ان القوة
لا تكون علة مؤثرة في وجود الاشياء بل علة معدة وبرهانه انها ان كانت مؤثرة
فاما ان يكون تاثيرها بمشاركة المادة او لا بمشاركة المادة والقسمان باطلان
فبطل القول بكونها مؤثرة اما انه يمتنع ان يكون بمشاركة المادة فلان المادة من حيث
انها قابل من حيث هو بالنسبة الى المقبول بالامكان والعلة بالنسبة الى المعلول
بالوجوب والشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد لا يكون بالوجوب والامكان
واما انه يمتنع ان يكون فعلها لا بمشاركة المادة فانها لو كانت غنية في فاعليتها
عن المادة كانت غنية في ذاتها عن المادة لان الموجودية جزء من الموجدية
لان مصدر حصول الفعل وجود الفاعل فاذا كان متعلقا بالمادة كان مصدر
وجود الفعل من حيث هو مصدر لذلك الفعل متعلقا بالمادة فثبت ان ما كان
غنيا في فعله عن المادة كان غنيا في ذاته عن المادة فلو كانت الصورة
الجسمانية تفعل لا بشركة المادة لزم ان يكون غنية في ذاتها عن المادة فلا تكون
الصورة الجسمانية صورة جسمانية هذا خلف واعلم انه وان ثبت ان الغني
في فعله عن المادة يجب ان يكون غنيا في ذاته عن المادة لكن ليس كلما كان
غنيا في ذاته عن المادة كان غنيا في فعله عن المادة كالنفس الناطقة **الفصل
الثاني عشر** في ان القوى الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع. اعلم
ان هذا كلام مبهم فلا بد من تحقيقه فنقول كل قوة تقتضي اثرا وفعلا
فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك

المحل

المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل وحتى يكون كلما كان اقرب الى ذلك المحل
كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم
مترتبا على تاثيرها في جسم آخر مثال الاول القوة النارية فانها لما كانت حالة
في الجسم المعين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل وبواسطة
في سائر المحال ويكون كلما كان قربه الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة
اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا بالجسم المعين اما
لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها
الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة انها تفعل بمشاركة
المادة وبمشاركة الوضع ونعني بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب من محله امتنع
ان يقبل الاثر منه فاما القوة التي لا تتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون
ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء من الاجسام
وجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الاجسام لا في ذاتها ولا في
فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فلا يكون القوة جسمانية
بل مجردة مفارقة وعند هذا التحقيق ظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون
لها تاثير في وجود المجردات لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا مكان
محال واذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود
الهيولى والصور المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام
وعند هذا يبطل شك من يقول كما ان الجسماني لا نسبة له الى المجرد بالقرب
والبعد فكذلك المجرد لا نسبة له الى الجسماني بالقرب والبعد فوجب ان لا ينسبوا
الاجسام في وجودها الى شيء من المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد
يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق ذلك الامكان فاض الاثر
عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل
وان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال
فان قيل اليس ان حدوث البدن علة لحدوث النفس وهي من المجردات
قلنا انك ستعرف ان علة حدوث النفس لا يمكن ان يكون الا جوهرا
مفارقا واما البدن فهو شرط لفيضان المعلول عن علته وفي هذا
الجواب نظر والله اعلم **الفصل الثالث عشر** في تناهي القوى الجسمانية
في التاثير. قد عرفت في باب الكم ان النهاية واللانهاية انما يلحقان الذات
الكم ولا شيء من القوى بكم بالذات فاذن النهاية واللانهاية لا يلحقها
لذواتها بل اما بسبب ما هي فيه او بسبب ما هي علته اما الاول فكما كانت
الاجسام غير متناهية كانت القوى ايضا بسبب ذلك غير متناهية على المعنى

الذي يكون جميع الاعراض القائمة غير متناه واما الثاني فهو ان يكون المقوى عليه
غير متناه وقد عرفت هناك ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلثة الشدة
والعدة والمدة وقد عرفت الفرق بين هذه الامور الثلثة فنقول انه يمتنع
وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة لان تلك الحركة اما ان يكون واقعة في زمان
او لا في زمان فان كان الاول امكن ان يوجد زمان اقل منه لان كل زمان
منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة وان كانت واقعة لا في زمان
لم يكن حركة لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة ولا بد
ان قطع نصفها قبل قطع كلها وايضا فان كانت تلك الحركة نهاية في الشدة
فهي متناهية الشدة وان لم يكن نهاية في الشدة كان وراءها شدة اخرى فلا
يكون غير متناهية الشدة واما انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة
فلانها اما ان يكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول
الجسم الاعظم للتحريك عنها مثل قبول الاصغر اذ لو اختلفا في ذلك لكان المانع اما الجسمية
وذلك ظاهر البطلان واما غير الجسمية وذلك الامر اما ان يكون طبيعيا واذا
كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية وقد فرضناها طبيعية هذا خلف
او قسريا وقد فرضنا عدم ذلك فظاهر ان الجسم العظيم والصغير لا يمكن ان يختلفا في قبول
الحركة فلم يكن ذلك الاختلاف بسبب المتحرك بل بسبب اختلاف حال القوة المحركة
فان القوة في الجسم الاكبر اكثر مما في الاصغر الذي هو جزؤه لان ما في الاصغر فهو
في الاكبر موجود وزيادة واما القوة القسرية فانها يختلف تحريكها للجسم العظيم
والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في
الكبير اكثر منه في الصغير ولما حصلنا هذه القاعدة فنقول انه يستحيل وجود
قوة جسمانية طبيعية فانها تنقسم بانقسام محلها فقوة الكل اقوى من قوة
البعض لو انفرد فاذا قدرنا قوتين حركتا جسميهما من مبدا مفروض حركات
بغير نهاية لزم ان يكون فعل الجزء مساويا للفعل الكل وهو محال وان حركا الاصغر
حركات غير متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فان نسبة
بعض القوة الى كلها نسبة متناهية فيكون كل القوة متناهيا وهو المطلوب
واما القوة القسرية فيستحيل ان يكون فعلها غير متناه لان تحريكها لكل الجسم
من مبدا معين اقل من تحريكها جزء ذلك الجسم من ذلك المبدا فيقع زيادة حركة
الجزء على حركة الكل من الجانب الذي فرض غير متناه فيه فيكون غير المتناهي متناهيا
هذا محال والاعتراض عليه من وجوه الاول ان هذا مبني على ان كلما كان
حالا في الجسم فانه ينقسم بانقسامه وذلك منقوض بالنقطة والوحدة والاضافة
الثاني سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان الجزء للقوة لا بد وان يكون قويا على الفعل فان

عشرة

عشرة من المحركين اذا اقلوا حجرا او نقلوه مسافة ما في زمان ما فانه
لا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة وتلك المسافة
في عشرة اضعاف الزمان بل لا يقدر على الحركة اصلا اذ لا يكون لقوته نسبة اليه
مؤثرة في فعله وان كانت بينهما نسبة الى وجوده تجزى النار الصغير لا يحرق
وغير الحجر الكبير لا يحرق الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود
له يستحيل الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة
من اثبت للزمان اولا زمانيا وههنا الامور التي تقوى عليها تلك
القوى غير موجودة حتى يحكم عليها بالزيادة والنقصان بل سبيلها سبيل
الاعداد التي لم يوجد فاذن هذه الحجة مغالطة الرابع ان الارض لو بقيت
دايما في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها سكون غير متناه فيح
اجاب عنه في المباحثات بان قال السكون عدم وليس فعلا وليس
مما لا ينقسم الا بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي علة الحركة
فليس يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل ولا لو صدر فعل لكان كونه غير
متناه عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به
يكون السكون غير متناه بذاته ولمعترض ان يعترض فيقول هب ان السكون
عدمي لكن حصوله في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض موجود
وذلك يستفاد من قوته الطبيعية الخامس المعارضة بدورات الفلك
فانها مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات
اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين
المحركتين وتناهي الحركتين وان كان لا يلزم من ذلك تناهي تلك المتحركات كذلك
لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها السادس المعارضة
بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية وقول من
يدفع هذا الكلام بان محرك الفلك قوة عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذا
حركت فاما ان تفيد الحركة فقط او قوة بها الحركة فان افاد القوة المحركة
وهي جسمانية فالقوة التي هي علة للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت
القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة
فلا يكون القوة قوة وايضا فلانه يلزم ان يكون الجسم قابلا لتأثير العقل
المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وذلك باطل السابع هو ان
القوى اما ان ينتهي الى زمان يكون انعدامها فيه واجبا لذاته او لا يكون
كذلك فالاول يوجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع وهو
محال واما ان كانت القوة ابدا ممكنة الوجود والفاعل ايضا ابدا ممكن الفعل

لزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان الفاعل والقابل
ابدا ممكنى التاثير والتاثر والشرايط ايضا ممكنة البقا ابدا فكيف يمكن ان يقال
ان القوة ممتنعة البقا ابدا بل هى ممكنة البقا ابدا ومتى كانت باقية كانت
مؤثرة فاذن القوة التى تفعل افعالا غير متناهية فى المدة غير ممتنعة الوجود
والجواب ان الكل فى المستقيم منقسم وحل الشكوك فيه بعد مضى واما ان
جزء القوة يجب ان يكون قوة فلان كل واحد من تلك الاجزا اذا لم يكن له قوة
على الفعل فهى عند الاجتماع اما ان يحصل لها عند حال ما كانت عليه او يبقى على ما كانت
عليه وقت الانفراد وهذا الثانى يوجب ان يكون ذلك المجموع قوة على الفعل واما
الاول فهو يقتضى ان يكون القوة هى الامر الذى يحصل عند اجتماع تلك الامور
فلا يكون تلك الامور ماهية القوة بل يكون مادة للقوة والقوة هى الهيئة
الحاصلة للمجموع وكلامنا فى اجزاء القوة لا فى اجزاء مادتها واما العشرة
المستقلون بحمل ثقيل فلا بد وان يكون لكل واحد منهم قوة على تحريك شىء
من الثقل نعم ربما لا يكون النسبة واجبة الاعتبار وذلك مثل حمال الخردلة واما
النار القليلة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا ذلك لكانت معتبرة
واما الثالث فجوابه انه ليس بناء الكلام على وجود الامور التى تقوى القوة
بل على ان جزء القوة يستحق من ذاته ان يكون له قوة على امر وكل القوة ايضا
كذلك والذى يستحقه الجزء انقص من الذى يستحقه الكل ويجب ان يستحق الكل
والجزء غير حاصلين ولكن استحقاق كل واحد منهما حاصل فى الحال فان كون
القوة قوة على الفعل امر حاصل بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد ونحن
انما فرضنا القوة غير متناهية حال الاستحقاق لا حال حصول المستحق واذا
كان الاستحقاق الحاصل للجزء جزء الاستحقاق الحاصل للكل وجب ان
يكون استحقاق الكل متناهيا واما الرابع فالذى يمكن ان يقال فيه ان يمنع
صحة بقاء جسم واحد بالعدد فى حيزه ابدا واما الخامس فجوابه ما بينا من
ان جزء القوة مستحق ويجب ان يكون جزء استحقاق كل القوة فلا بد من
تناهى استحقاقيهما واما المفارقات المحركة للافلاك فانها مختلفة
بجواهرها فلا يجب ان يكون فعل بعضها انقص من فعل الآخر نقصانا بسبب
النقص عنده بل هو لاختلاف جواهرها مبادى مختلفة فى الشدة والضعف
وعلى الجملة فقد ذكرنا انه ليس بناء الكلام على تفاوت مستحقى الكل والجزء بل
على تفاوت استحقاقيهما واما فى المفارقات فلا يقال ان دورات
القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة
والنقصان فلا يمكن ان يقال قوة بعضها على الفعل يجب ان يكون

الكثر

الكثر من قوة الآخر اذ ليس شىء فيها جزءا للغير فظهر الفرق واما المعارضة
بالنفوس الفلكية فالجواب ان المؤثر فى وجود تلك الحركات انما
هو الجوهر المفارق لكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر
لا على الواسطة ولقائل ان يقول اذا جوزتم بقاء القوة الجسمانية مدة
غير متناهية وكونها واسطة فى صدور افعال غير متناهية عن العقل
المفارق فقد جوزتم كون القوة الجسمانية مبدأ لافعال غير متناهية فقولكم
بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل هى معدة فنقول ان كنتم تعنون
بقولكم القوة الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة
فى افعال غير متناهية فهذا لا يصح لانكم لما بينتم فى فصل آخر ان القوة الجسمانية
يستحيل ان تكون مؤثرة فى الاجسام فبعد ذلك لا تحتاجون الى بيان انها
لا تؤثر فى افعال غير متناهية لان هذا قد دخل فى الاول وايضا فلان
هذا يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة فى افعال متناهية مع انكم لا تقولون
بذلك وان عنيتم بقولكم ان القوة الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية
ان فاعليتها بمعنى توسطها بين العقل المفارق وبين الآثار لا تستمر مدة
غير متناهية فذلك قد بطل بالنقض فانكم سلمتم كونها متوسطة فى مدة
غير متناهية واما الشك الرابع فجوابه ان القوة الجسمانية انما يجب
عدمها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها
ثم ان القوة وان كانت من حيث هى هى غير واجبة الزوال لكن الآلات
الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد تتادى الى حيث يصير الممكن
واجبا فلذلك هيهنا هذا ما حضرنى فى حل هذه الشكوك فى الجانب

الفصل الرابع عشر فى ان التصورات قد تكون مبادى لحدوث الحوادث

ان من شان النفس ان يحدث لها من تصوراتها القوية الجازمة امور
فى البدن من غير فعل وانفعال جسمانى فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة
لا من بارد والذى يدل عليه ثلثة امور الاول القوة المحركة التى فى الاعضاء
صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احد الضدين الا لمرجح وذلك المرجح
ليس الا التصور لكون ذلك الفعل نافعا له فالمؤثر فى ذلك المرجح هو
التصور فاقتضاء ذلك التصور لذلك المرجح ان توقف على آلة جسمانية
توقف تاثير ذلك التصور فى تلك الآلة الجسمانية على آلة اخرى جسمانية
ولزم التسلسل وذلك محال فاذن تاثير تصورات النفس فى الاجسام
لا يتوقف على توسط آلات جسمانية واذا ثبت جواز ذلك ثبت ما قلنا
الثانى ما نشاهد من كون الانسان متمكنا من العدو على جذع ملقى

في قارعة الطريق ثم ان كان موضوعاً في الجسر وتحته هاوية لم يجسر ان يمشي عليه
الا الهوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلاً قوياً جداً فينجذب قوته
المحركة الى ذلك ولا تجيب الى ضده من الثبات والاستقرار الثالث ان الانسان
المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح والصحيح اذا استحكم توهمه للمرض
فانه ربما يمرض وبعكس صاحب العين العائنة ايضا يؤثر من غير آلة جسمانية
وحكي ان بعض الملوك اصابه فالج وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع
فيه فترصد الخلوة حتى وجدها ثم اقبل على ذلك الملك بالشتم والفحش
والكلمات المقلقة حتى اضطرب الملك لذلك اضطراباً شديداً فانبعثت الحرارة
الغريزية فيه واشتعلت وقويت على دفع المادة وملك الحرارة ما كان لها
سبب سوى التصورات النفسانية واذا ثبت هذا الاصل فلم يبعد ان لا
يستبعد ان يبلغ النفس في الشرف والقوة الى حيث يبرئ المريض ويمرض الصحيح
ويقلب عنصراً الى عنصر حتى يجعل غير النار ناراً ويحدث بارادتها امطار
وخصب واخرى خسف وجدب وذلك لانك ستعرف ان مادة العناصر
الاربعة مشتركة فهي قابلة لجميع صورها ولما ثبت ههنا ان النفس قد تصير بتصوراتها
مبادي لحدوث الحوادث من غير آلة جسمانية جاز ان يكون تصورها
مبادي لامور عظيمة وان كان ذلك نادراً وهو غريب جداً ونعم ما قال الشيخ
ان للقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب وليس الحرف في التكذيب بما لم يتقرر بالبرهان امتناعه اقل
من الحرف في التصديق بما لم يتقرر بالبرهان جوازه بل يجب حينئذ في امثال
هذه المواضع التمسك بحبل التوقف **الفصل الخامس عشر** في ان الرأي
الكلي لا يكون علة لحصول افعال جزئية . برهانه ان الكلي مشترك بين جزئياته
المشتركة ونسبته الى كل واحد من المندرجات فيه نسبة واحدة فلو كان
الرأي الكلي سبباً لوقوع جزئي معين من تلك الجزئيات لكانت نسبته اليه كنسبته الى غيره فيلزم
منه وقوع الممكن لا عن سبب وهو محال فان قيل كل ما يوجد خارج الوجود
فهو يستحيل ان يكون مؤثراً في شيء اصلا لكن ارادة الباري تعالى وعلمه
كليان مع اتفاق الحكماء على انهما هما المبدآن لوجود الممكنات وعبر بعضهم عن
هذا الشك بعبارة اخرى فقال الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة
اسباباً لكون الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والكون والفساد
وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئية فما هو المتصور عند المبادي
ممتنع الحصول وما هو حاصل ههنا غير متصور عندهم فبطل قولهم التصورات
اسباب وجود الممكنات وحله ان الفيض العام قد يتخصص بسبب تخصص

القوابل كما ان ارادة الذهاب الى الحج سبب للخطوة المعينة ولكن بشرط
ان تكون الخطوة السابقة اوصلت الى ذلك الحد وبالجملة فقد عرفت ان
العلل المؤثرة الى معلولاتها بعد ما لم يكن فيه قرينة وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث
حادثاً هذا اذا امكن ان يوجد الماهية في اشخاص كثيرة اما اذا لم يمكن بان
كانت الماهية لما هي هي مقتضية للتشخص فيصير الارادة الكلية سبباً لحدوث
التشخص الجزئي بسبب ذلك **الفصل السادس عشر** في ان ما مع العلة
هل يكون متقدماً على المعلول ام لا . ذكر الشيخ في النهج السادس من الاشارات
ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم
العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدماً عليه ايضا بالزمان
بل ذلك التقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية
فاذا لم يكن هناك تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا وفيه بحث
وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم
اصلاً بل من اقسام التقدم التقدم بالطبع وذلك مثل تقدم الواحد على الاثنين
فلم لا يجوز ان يكون تقدم ما مع علة الشيء بالطبع وان لم يكن بالعلية والزمان فنقول
في حله ان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي ان صدرا عن علة واحدة على مذهب
الحكماء فهما اذن معاً في الوجود ثم ان علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن ان يكون
الحاوي متقدماً عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معاً فلو احتاج وجود
المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجاً الى الغير
وما يحتاج الى الغير فهو ممكن لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف فاذن
وجود المحوي غير محتاج الى وجود الحاوي لا احتياج المشروط الى الشرط
ولا احتياج المعلول الى العلة فظهر ان ما مع العلة المتقدمة لا يجب ان يكون
له تقدم اصلا ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الاجرام
العنصرية عن الابداعيات بالمرتبة فقال قد ثبت عليك ان تحدد احيازها
واجازها معها بالذات وبالرتبة والمتقدم على المع متقدم فلما كانت
الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصر
اقول هذا الكلام تصريح بان المتقدم على المع متقدم والكلام الاول
تصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم وليس بين الكلامين منافاة
ولكن لا بد من الفرق بين البابين وهو مشكل جداً **الفصل السابع عشر** في
ان العلة هل يجب ان تكون اقوى من المعلول فنقول المعلول
اما ان يحتاج الى العلة لذاته وماهيته او لا يحتاج فالاول يقتضي ان
يكون العلة مخالفة للمعلول في الماهية لان المعلول لو احتاج بماهيته الى فرد

من افراد النوع احتياج ذلك الفرد الى نفسه لكونه من ذلك النوع وذلك
محال واما المعلول الذي لا يحتاج لماهيته الى العلة المعينة بل لتشخصه فهو مثل كون
هذه النار علة لتلك النار فان هذه النار ليست علة نوعية لتلك النار
بل علة ذلك الشخص وكذلك الاب علة للابن لا من جهة الانسانية بل من جهة
انه ذلك الانسان فلنتكلم في هذا القسم فنقول المعلول الجزئي اذا يكون اقوى من العلة
في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة ممكنة فلا بد لها من سبب وليست تلك الزيادة
حاصلة للفاعل حتى يكون سببا للزيادة في المنفعل ولا يمكن ان يكون
زيادة تلك المادة سببا لتلك الزيادة لان استعداد المادة ليس سببا
للوجود اللهم الا ان يصير المعلول علة تنضم الى العلة ثم يصير ذلك المجموع مؤثرا
في تلك الزيادة فعند ذلك يكون علة الزيادة ذلك المجموع لا ما فرض علة لكن
المجموع ليس اضعف من تلك الزيادة واما انه هل يكون مساوية للمعلول فنقول
اما ان يعتبر ذلك التساوي في حقيقتهما او في وجوديهما والقسم الاول مثل
ان تصير نار علة لنار فنقول العلة والمعلول اذا كانا من نوع واحد
فلا بد وان يكونا ماديين لما عرفت ان كل ما لا يكون نوعه في شخص
واحد فهو مادي واذا كانا ماديين فلا يخلو اما ان يتساوى مادتاهما
او لا يتساويا فان لم يتساويا فاما ان تكون المادتان المختلفتان
متساويتين في قبول ذلك الاثر واما ان لا يتساويا في ذلك فالاول مثل
ابتياع سطح النار سطح فلك القمر في مطلق الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل
من الشمس في القمر فان الضوئين نوعين وهم جعلوا ذلك اختلافا في العوارض جعلها
من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين فلا يخلو اما ان يكون
مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه
والاول هو الاستعداد التام وهي على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون
في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبرد الماء فان فيه قوة
معين على ذلك الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند
ذلك الاثر كالسواد اذا يثاب عن سواد واما ان لا يكون فيها لا معاد
ولا معاوق مثل حالة النفس في قبول الطعم وكم هذه الاقسام تحو ان تشبه
المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل ان يجعل الماء نارا والملح يحيل الماء وكيف لا يكون
ذلك والصور الجوهرية لا تقبل الاشد والاضعف فاذا حصلت كانت حاصلة
بكمالها والمادة قابلة لاثار تلك الصورة لكونها ملائمة لمادة الفاعل وليس فيها
معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الاثار بتمامها واما اذا كان في المادة
ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص وهو مثل الماء في قبوله التسخين لان طبيعة الماء

وصورته

وصورته مانعة عن هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لان في مادة
المنفعل معاوقا عن ذلك الاثر ولا معاوق في مادة الفاعل والسبب الذي يكون مع
المعاوق اضعف من الذي ليس معه المعاوق فمثل النار اذا سخن عن النار
فلا يكون سخونته مثل سخونة النار فان قيل النار يذيب الفلزات وسخونتها
اقوى من سخونة النار لانا ندخل ايدينا في النار ونمرها فيها ولا يحترق مثل ما يحترق في
المسبوكات انما تسخنت عن النار فجوابه ان المسبوك جرم لزج غليظ لم يخالطه
جرم غريب وللزوجته يبقى اتصاله باليد زمانا طويلا وللغلظه يكون حركة اليد فيه
ابطأ ولانه لم يخالطه جرم غريب فيكون تاثير سطحه الملاقي لسطح اليد تاثيرا
واحدا واما النار فانها للينها تكون سريعة الانفصال وللطافتها
يتحرك اليد فيها اسرع ما يكون ولاجل ما يخالطها من اجزاء الهواء والغبار لا يكون
سطحها الملاقي متصلا بل سطوحا صغارا مختلطة باجرام هوائية وارضية
وهي كاسرة من صرافة قوة النار فلاجل ذلك كانت السخونة المحسوسة من
ملامسة الجواهر الذائبة اقوى مما يحس من النار هذا كله اذا نظرنا الى حقيقتي
العلة والمعلول اللتين هما مشتركان في الماهية واما القسم الثاني وهو انا اذا
نظرنا الى وجوديهما فيستحيل تساويهما فيه من جهة التقدم والتاخر لان العلة
مفيدة للوجود والمعلول مستفيد والمفيد لا يساوي المستفيد هذا اذا كان
العلة والمعلول ماديين واما اذا كانت العلة غير مشاركة للمعلول
في الماهية ولا في المادة انما يشتركان في الوجود فقد ذكر الشيخ ان التفاوت
بين الوجودين لا يكون بالاشد والاضعف والاقل والانقص فان الوجود
من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور
ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اقول
لا بد من تحقيق الفرق بين هذه الامور حتى يمكن الاختلاف باعتبارها بين وجود
العلة ووجود المعلول وقد ذكرنا في باب الوجوب والامكان ان الوجوب
عبارة عن كون الماهية مقتضية لوجود نفسها وهذا المعنى هو العلة في عدم توقفه
وتعلقه بالغير وذلك هو الاستغناء وكذلك الامكان عبارة عن كونه في ذاته
غير مستحق لا للوجوب ولا للعدم وذلك هو العلة في توقفه على الغير وهو المعنى
بالحاجة فقد ظهر الفرق بين الوجوب والاستغناء وبين الامكان والحاجة
فاما الفرق بينهما وبين التقدم والتاخر فالذي يمكن ان يقال فيه انا بينا
ان المعلول لا يعرف معرفة يقينية الا من جهة العلم بعلته فشعور الذهن بوجود
العلية سابق على شعوره بوجود المعلول وهذا السبق مغاير للوجوب
والامكان والاستغناء والحاجة فظهر الفرق بين هذه المفهومات

واذا عرفت ذلك فنقول اما تقدم العلة على المعلول واستغناؤها عنه
فاخطاهر واما وجوبها فلان العلة اذا كانت واجبة لذاتها فقد حصل المطلوب
وان كانت واجبة لغيرها فهي لذاتها ممكنة ولكن مصدر المعلول هو وجوب
العلة لا امكانه و وجوده على ما عرفت في باب الوجوب والامكان مسبوق
بوجوبه لان الممكن ما لم يجب لم يوجد فاذن وجود المعلول متاخر عن وجوب
العلة بثلث مراتب فثبت ان العلة سابقة بالوجوب على المعلول مطلقا

الفصل الثامن عشر في ان البسيط هل يمكن ان يكون فاعلا وقابلا
المشهور امتناعه والحجة في ذلك امران الاول ان القبول والفعل اثران
والبسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد وجوابه انا بينا ان المؤثرية والمتاثرية
ليسا وصفين وجوديين حتى يفتقر الى العلة ولئن سلمنا ذلك فنقول انه
لا استحالة في صدور اكثر من المعلول الواحد عن العلة الواحدة الثاني ان نسبة
القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المنفعل بالوجوب فلو كان
شئ واحد قابلا وفاعلا لكانت نسبة ذلك الشئ الى ذلك المقبول بالامكان
والوجوب معا وذلك محال وجوابه انه يجوز ان يكون الفاعل واحدا والقابل
واحدا ولكن يكون نسبة المقبول غير نسبة التاثير وكيف لا نقول ذلك
ويصح تعقل احدى النسبتين عند الجهل بالاخرى واذا كان كذلك كانت
احدى النسبتين بالامكان والاخرى بالوجوب ويدل على جواز ان يكون
الشئ الاحدي الذات قابلا وفاعلا ان الماهيات علل للوازمها ومتصفة
بها والفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فلان ذلك الملزوم
لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت ذلك الملزوم
عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلا يكون اللوازم لوازم هذا
خلف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان
حاصل في ماهيات الممكنات وفيها والزوجية حاصلة في ماهية الاربعة
وفيها وتساوي الزوايا من المثلث حاصل في الماهية وفيها فان قيل هذه الماهيات
مركبة فامكن ان يكون فاعليتها باعتبار بعض اجزائها وقابليتها باعتبار جزء
آخر فلا يلزم ما ذكرتموه فنقول اما اولا فلان في كل مركب بسيط ولكل واحد
من تلك البسائط شئ من اللوازم منها وحدته وهويته واما ثانيا فلان الحقيقة
المركبة لها وحدة مخصوصة واللازم الذي يلزم عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه
احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له
ايضا احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا
للقائمتين ولا الاضلاع الثلث بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع

والفاعل

والفاعل ايضا هو ذلك المجموع فكان الشئ الواحد باعتبار واحد فاعلا وقابلا وهو
المطلوب ويدل عليه ما بينا من ان المفهوم من واجب الوجود لا يمنع الشركة والمفهوم
من هذا الواجب يمنع فتعين هذا الواجب زايد على كونه واجبا وثبت ان
ذلك امر ثبوتي وثبت انه من لوازم ماهيته واللوازم كائنة ما كانت معلولات
فاذن علة ذلك التعين وقابله هو حقيقة الباري تعالى وهي بسيطة وايضا
فعلمه تعالى بالاشياء صورة مطابقة للاشياء مخالفة لذاته وهي من لوازم
ذاته وهي معلولات ذاته فالفاعل والقابل واحد وهو المطلوب

القسم الثاني في العلة المادية وهي عبارة عن ستة فصول **الفصل الاول**
في اقسام المادة المادة عبارة عن الشئ الذي يحصل فيه امكان وجود
الشئ مثل الخشب للسرير والحديد للسيف لا كالصوف للسيف والسرير فانه
لا يمكن اتخاذهما منه ثم انه يمكن تقسيم المادة على وجهين الاول ان يقول المحل
اذا احدثت فيه صفة فحدوث تلك الصفة فيه اما ان يكون موجبا لزوال
شئ كان ثابتا قبل حدوثها واما ان لا يكون كذلك فان لم يوجب
زوال الشئ لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة مقومة
لكان الحاصل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة
اما ان تبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا تبقى فان بقيت فالمحل متقوم بتلك
الصورة فلا يكون به حاجة الى هذه التي حدثت فيكون هذه التي حدثت
عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا زوال الصورة
التي كانت مقومة قبل ذلك كان حدوث هذا الحادث موجبا زوال شئ
وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة تحدث في محل ولا يكون موجبة
زوال وصف عن ذلك المحل فتلك الصفة تكون من باب الاعراض لا من باب
الصور وقد عرفت ان كل عرض يحدث في المحل لا على سبيل القسر ولا على
سبيل العرض فذلك لاجل ان تلك الصورة المقومة لذلك المحل مقتضية
لذلك العرض فيكون تلك الصورة كمالا اول ويكون ذلك العرض كمالا
ثانيا والصور لطباعها متوجهة الى تحصيل كمالاتها من الاعراض اللهم
الا عند وجود مانع او عند عدم شرط اما الاول فكما عند الامراض
المزيلة واما الثاني فكعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس
ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه في
تلك الكمالات مرة اخرى الى النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجيهها الى شئ وصرفها عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل
من غير ان يكون حدوث تلك الصفة مزيلا شيئا عن ذلك المحل فان تلك

الى الطبعة قد كان متحركاً اليه وانه يسخيد بعد وصوله اليه ان يتحرك عنه مثال
ذلك ان الصبي متحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان ينتقل
الى الصبى هذا حاصل ما قيل في هذا الموضع وفيه اشكال فان النفس الخالية
عن جميع الاعتقادات في مسئلة من المسائل قد تعتقد فيها اعتقادا اخطأ
ولا يكون ذلك الاعتقاد ... كما لا يفقد رايناحصول صفة في محل بحيث لا يكون
ذلك الحصول سبباً لزوال شي آخر ومع ذلك لا يكون اشكالا ونص عند الرجوع
ايضا واما القسم الاخر وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا زوال
شي عنه فقد يكون موجبا زوال الكيفية كما ان حدوث السواد توجب
زوال البياض وقد يكون موجبا زوال الكمية او الشكل وكل ذلك
ظاهر وبالجملة فمن حكم بهذا القسم صحة الانعكاس لان المادة اذا انقلبت
من المائية الى الهوائية صح انقلابها من الهوائية الى المائية مرة اخرى لان الشي
لا يتغير ولا يتبدل فخرج مما قلنا ان كل ما كان من القسم الاول فان
الانقلاب فيه محال وكل ما كان من القسم الثاني فان الانقلاب فيه واجب
فان قيل هذا الحصر باطل فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم
الاول فان ذلك القسم يمتنع انعكاسه وههنا يجوز الانعكاس لان العناصر
كما انها تصير حيوانا ونباتا فالحيوان والنبات ايضا تصير عناصر وليس
من القسم الثاني فان من شان هذا القسم ان يكون الوصف الطاري سببا
لزوال وصف كان موجودا وهذا ليس كذلك لانه ليس حدوث الصورة
النباتية والحيوانية سببا لزوال وصف يضادها فبطل هذا الحصر قلنا تكون
العنصر المولد غير مستعد لقبول الصور الحيوانية بل لا يحصل ذلك الاستعداد
الا عند حدوث الكيفية المزاجية والكيفية المزاجية مزيلة للكيفيات الصرفة
القوية فيكون نسبة الكيفية المزاجية الى الكيفية الصرفة من القسم الذي يكون
بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان قبول القوى
الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي والرجل فلا يتحرك اليه بالطبع
ولا يتحرك عنه فان الحيوان لا يتحرك فقط حتى يصير مجرد مزاج فاذن حصل ان
يكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجا عنهما

التقسيم الثاني

ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيتها او بمشاركة غيره فالذي
لا يكون بمشاركة الغير فهو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمية والذي يكون
بمشاركة الغير فيكون لا محالة لتلك الاشيا اجتماع وتركيب فاما ان يكون
ذلك التركيب مع الاستحالة او لا مع الاستحالة والذي لا بد فيه من الاستحالة
فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغايات باستحالات

كثيرة

كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة فكحصول هيئة القياس من اجتماع
المقدمات وحصول هيئة العددية من اجتماع الوحدات وحصول
بدن الانسان من اجتماع الاعضاء قد تكون تلك الاجزاء محصورة كهذه الامثلة
وقد لا تكون محصورة كالعسكر والجمع

الفصل الثاني

فيما يقال له ان الشي كان منه
اعلم ان الشي لو حصل بكليته في شي آخر لا يقال لذلك الاخر انه كان عن الاول
مثل الانسان فانه بتمامه في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان
كاتب فاذن متى كان الشي متقوما بشي اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال
للمتقوم انه كان عن ذلك المقوم وايضا لو لم يحصل شي منه في شي اخر فانه
لا يقال لذلك الاخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض
لانه ليس من السواد شي موجودا في بياض فاذن متى كان حصول الشي بعد
حصول شي آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتاخر انه كان عن المتقدم فاما اذا
حصل بعض اجزا الشي في شي آخر ولم يحصل كل اجزائه في ذلك الشي فهناك
يقال لذلك الاخر انه كان من الاول مثل ما يقال من انه كان عن الماء هواء وذلك
لان الشي الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد في الهواء الشي الذي
كان جزا من الماء وكذلك ما يقال كان من الاسود ابيض وكان من الخشب
سرير لاجل ان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما فظهر من هذا
ان الشي انما يقال له انه كان عن شي اخر متقدم بعض اجزائه ومتاخر
عن بعض اجزائه فالحاصل ان الشي انما يقال انه كان من شي آخر اذا اجتمع الامران
احدهما البعدية من جهة والاخر التقدم من جهة اخرى فهذا المحصل القول

في هذا الاصطلاح

الفصل الثالث

في بيان تناهي العلل المادية قد عرفت
ان مادة الشي قد يراد به الجزء القابل للصور كالانسان للرجل وقد يراد به
الذي يصير جزؤه القابل جزءا قابلا لشي اخر كالماء اذا صار هواء فان الجزء
القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما بيان تناهي
المواد بالمعنى الاول فلانه لو كان لكل قابل قابل آخر لا الى نهاية لكانت
اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال واما بيان تناهي المواد بالمعنى
الثاني فلان مادة الهواء اذا امكن ان تقبل الصورة المائية فمادة الماء
ايضا يصح ان تقبل الصورة الهوائية فاذن يصح انقلاب كل واحد منهما
الى الاخر واذا كان كذلك فليس احد النوعين بان يكون مادة للاخر اولى من الاخر
بان يكون مادة للاول بل ليس ولا الواحد منهما تقدم على الاخر في النوعية
نعم يجوز ان يكون شخص من الماء له تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء
ونحن لا نمنع ان يكون لكل مادة مادة اخرى الى غير النهاية بهذا المعنى اي

علي شخص

كل شخص انما تولد عن شخص اخر قبله **الفصل الرابع** في اسامي المادة ، القابل
من جهة انه بالقوة قابل يسمى هيولى ومن جهة انه بالفعل حامل يسمى
موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين
الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث كونه مشتركا بين الصور يسمى مادة
وطينة ومن حيث انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان
معنى هذه اللفظة البسيط من اجزاء المركب ومن جهة انه اول ما يبتدي منه
التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم يسمى ركنا
وقد تتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى
على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون قابلا بالفعل وكذلك
يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة به وحده **الفصل**
الخامس في حال شوق الهيولى الى الصورة ، ان القدماء كانوا يسمون الهيولى
بالانثى والصورة بالذكر ويثبتون للهيولى شوقا الى الصورة وهذا الشوق
الذي اثبتوه اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني
ايضا باطل لان الشوق لا يخلو اما ان يكون الى صورة معينة او الى مطلق
الصورة والاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطباعها الى تلك الصورة
فكان ما عداها حاصلا بالقسر وهذا خلف والثاني ايضا باطل لان المادة لا تخلو
عن الصورة والشوق انما يكون الى غير الحاصل فثبت ان هذا الكلام بعيد
عن التحصيل **الفصل السادس** في ان مادة العناصر مشتركة ، برهانه ان
هذه العناصر ينقلب بعضها الى البعض وما كان كذلك فله مادة مشتركة اما
الصغرى فسياتي تقريرها في باب الحركة واما الكبرى فهي ظاهرة ولولا اشتراك
المادة بينها لامتنع انقلاب بعضها الى البعض **القسم الثالث** في العلل
وفيه ثلثة فصول **الفصل الاول** في بيان علية الصورة ، يجب ان يعلم
ان الحقيقة اذا كانت مركبة من المادة والصورة ولكل واحد من الجزءين
نسبة اخرى ونسبة الى ذلك المجموع فالصورة ليست علة صورية للمادة لانها
ليست جزءا من المادة بل هي علة فاعلية للمادة او جزء علة فاعلية لها بل الصورة
علة صورية بالنسبة الى المركب وكذلك المادة ليس كونها مادة للصورة
لكونها مادة للمركب لان كونها مادة للمركب يعتبر فيه الجزئية واما كونها مادة
للصورة فلا يعتبر فيه الجزئية واما بيان تناهي الصور اما اولا فلان الصورة
الاخيرة تكون علة للصورة التي قبلها فلو لم يكن للصورة نهاية لم يكن
للعلل نهاية واما ثانيا فلان الصور اجزاء الماهية ويمتنع ان يكون للماهية
الواحدة اجزاء غير متناهية **الفصل الثاني** في الفرق بين الطبيعة والصورة

الفرق

الفرق بينهما ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلثة مترتبة بالعموم
والخصوص فالعام ذات الشيء والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذي
هو مبدا التحريك والتسكين فاسم الطبيعة متناول للثالث من الجهات
الثلثة باشتراك الاسم والتخصيص من الجهتين كلفظة الامكان واما الصورة فهي
الجزء الذي يكون به الشيء بالفعل ثم ان الصورة في البسائط هي نفس الطبيعة
كالماء مثلا فان صورته المقومة لها هي نفس طبيعتها ومع ذلك فالاعتبار
مختلف لانها بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدا الاثار
الملائمة من البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا توجد بالفعل
بسبب صورة اخرى بالمعنى الثالث بل لا يصير بالفعل الا بسبب صور اجزائه
منها فلا جرم كانت صورها مغايرة لطبائعها ولقائل ان يقول اذ كان لابد
من صورة اخرى فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او الواحد وكل منهما ظاهر
كلام الشيخ مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا تحصل هوياتها
بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة واحدة والا لابد وان يكون بما هي
الى تلك القوة وكان تلك القوة جزء صورتها وكان صورتها يجتمع من عدة
معاني فيتحد كالانسانية فانها يتضمن قوى الطبيعة والنفسانية ويشبه
ان لا يكون المراد بهذا الكلام ما يشعر به ظاهره لانا سنبين انه لا يجوز ان يكون
لمجموع امور غير مقومة تاثير في التقويم واما القسم الثاني وهو ان يكون المقوم
واحدا من هذه الامور فهو ايضا باطل لان النفس لا تكون من المقومات
فلو لم يكن للقوة الطبيعية حظ في التقويم لكانت عرضا فيه وهي جوهر في البسائط
فان قيل يلزم منه ان يكون الواحد بالنوع جوهرا او عرضا قلنا ان البسائط
مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان
مع انها عرض فيه هذا خلف فاذن تعين القسم الثالث وهو ان يكون للطبيعة
وسائر الصور حظ في تقويم المركبات لكن على التقديم والتاخير كما ستحققه
والظاهر انه هو المراد بكلام الشيخ **الفصل الثالث** في امتناع تقوم المادة
بصورتين ، برهانه ان الصورتين اما ان يكون كل واحدة منهما مستقلة
بالتقويم فيجب ان يستغني الشيء بكل واحد منهما فيكون محتاجا اليهما ومستغنيا
عنهما او اما ان يكون المستقل احديهما دون الثانية فلا يكون الثانية
صورة واما ان لا يستقل الواحدة منهما بالتقويم بل المجموع هو المقوم
شيء واحد فالصور المقوم شيء واحد على ان ذلك مستحيل ايضا
لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منهما وحده عارض
للمادة غير مقوم لها فيكون المادة مقومة لها فالمادة الواحدة على كل

واحد من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع يكون سابقا على المجموع فلو
تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالاخر وذلك محال
فان قيل لكل جسم بسيط اغراض كثيرة تخصه لان له اينا معينا وشكلا معينا
ومقدارا وكيفية معينة من الكيفيات الملموسة فلو كانت الصورة المقومة لم يجز
صدور اكثر من الواحد عن الصورة وان الشيخ ذكر في اول طبيعيات النجاة
ان في مادة الجسم الطبيعي صورة تناسب اينه وصورة تناسب كيفه وذلك
يناقض ما قلتموه قلنا ان الشيخ اجاب في الشفاء عن الاول فقال ان الجسم البسيط
يصدر من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته امر انفعالي كالماء فانه يصدر
عنه من جهة مادته قبوله الاشكال ومن جهة صورته البرد المحسوس او لو سطه
البرودة قوة حمية فان الثقل الذي هو الميل الى الوسط تابع للبرد والخفة التي
هي الميل الى فوق تابعة للحرارة وكذلك الانسان فانه يعرض له بسبب الصورة
مثل الضحك والبكاء والخجل والذكاء ويعرض له بسبب المادة مثل السواد الزنجي
اذ لولا المزاج الحاصل بسبب انفعال اجزائه بعضها عن البعض والا لم يحصل
اللون المعين وكذلك آثار القروح والشامات ومن الصفات ما يعرض له
بسبب الامرين مثل النوم واليقظة فانه لولا ضعف بطء في المادة ولولا
ذات قوة محركة والا لما كانت ومع ذلك فالنوم اولى بان يكون بسبب
المادة واليقظة بسبب الصورة ولقائل ان يقول انكم بينتم في الفصول
الماضية ان المادة يستحيل ان يكون لها اثر اصلا فان ماهيتها انها شيء
قابل والقابل من حيث انه قابل لا يكون فاعلا فكيف تقولون الآن ان الجسم
البسيط يصدر عنه من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته امر انفعالي
وهو قبول الشكل فهذا ما نذكره في هذا الموضع من احكام المادة والصورة
واما سائر المباحث التي بقيت فستذكر في باب اثبات المادة

القسم الرابع في العلة الغائية وفيه اثنا عشر فصلا

الفصل الاول

في تفسير الغايات الذاتية والغايات الاتفاقية اعلم ان كل مسبب
فله سبب فاما ان يكون حصول ذلك المسبب عن ذلك السبب دائما
او اكثريا او على التساوي او اقليا فان كان دائما او اكثريا فلا يقال
لذلك انه بالاتفاق اما في الدائم فهو ظاهر واما في الاكثري فهو
السبب الذي يتوقف استكمال سببيته على حضور قيد فعند تخلف ذلك القيد
يتخلف حضور المعلول وعند حضوره يحصل المعلول فانه ان لم يتوقف
سببيته على حضور قيد كانت العلة كاملة في عليتها حاصلة مع عدم
المعلول وذلك قد ابطلناه فاذن الفرق بين الدائم والاكثري ان

الدائم

الدائم لا يتخلف عنه قيد من القيود المعتبرة في عليته والاكثري فقد يتخلف
عنه ذلك ويكون الاكثري مع حضور تلك القيود دائما ايضا وهذا الحكم لا يختلف
بالعلل الطبيعية والارادية فان الارادة ما لم تنجزم استحال استعمالها
بالمؤثرية واذا صارت جازمة امتنع تخلف الفعل عنها واذا كان الاكثري
من جنس الدائم والدائم لا يقال له انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك
فان قيل اذا قصدت فلانا لحاجة كذا فانا نقول ان وجدته في البيت
لم يمنعنا من هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيت فنقول نحن انما
نقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقادنا فيه فانه اذا غلب على ظننا
كونه في البيت فلا نقول انه اتفق ذلك بل ان لم نجده نقول اتفق ذلك
واما اذا تساوى الكون واللاكون في ظننا فعند ذلك نقول اتفق انه كان
في البيت واما المتساوي فقد منع بعضهم من اطلاق لفظ الاتفاق
عليه محتجا بان الاكل وتركه والمشي وتركه من الامور المتساوية الصدور
عن مباديها واللاصدور ثم اذا مشينا او اكلنا لا نقول ان ذلك بالاتفاق
فنقول انه قد ثبت ان الشيء الاقلي اذا اشترط فيه الامور التي باعتبارها صار
موجودا فانه يكون مثل ان يشترط ان المادة في تكون كف الجنين فضلت
عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت
استعدادا تاما والفاعل اذا صادف المادة لم يعطلها فعند هذه
الشروط يجب ان يكون الاصبع الزائدة ويكون ذلك من باب الدائم وان
كان ذلك بالنسبة الى الطبيعة الكلية نادرا واذا جاز ان يصير الاقلي واجبا
باعتبار مع غاية تباعدهما فلان يجوز صيرورة المتساوي اكثريا باعتبار
كان اولى وعلى هذا نقول الاكل والمشي اذا نسبا الى الارادة الجازمة
خرجا عن حد الامكان المتساوي الى الاكثرية فلا جرم لم يصح لهذا الاعتبار
انهما اتفقا فاما اذا لم يضافا الى الارادة الجازمة بل الى وقت يتساوى
فيه وجودهما وعدمهما فيصح ان يقال دخلت فاتفق ان كان كذا
وذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة واذا عرفت ذلك فاعلم
ان السبب الذي من شانه ان يتادى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا
هو السبب الاتفاقي كخروج العارف بحضور الغريم في جهة مخرجه يودي
في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف فربما تادى وربما
لم يتاد فهو بالقياس الى العارف غير اتفاقي وبالقياس الى غير العارف
اتفاقي واما السبب الذي ليس من شانه ان يتادى الى شيء اخر البتة فانه
لا يسمى سببا اتفاقيا لذلك الشيء مثل كسوف الشمس عند قعود فلان

فان قعوده غير متادٍ الى ذلك الكسوف فلاجرم لا يقال اتفق ان صار قعوده علة للكسوف نعم لما كان قعوده قد يكون سبباً يكون مع الكسوف لاجرم صح ان يقال قعدت فاتفق ان كان قعودي مع الكسوف ويقول ايضا السبب الاتفاقي يجوز ان يتادى الى غايته الذاتية ويجوز ان لا يتادى مثل ان الحجر اذا انحدر من شجرة فلق غيره فربما يقطع بذلك عن غايته الذاتية وربما لم يقطع بل توجه نحو ما وصل اليه والحجر انما نط اذا شج راسا فربما وقف وربما هبط الى مهبط فان وصل الى غايته الطبيعية فيكون بالقياس اليه سبباً ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا فاما اذا لم يصل اليه كان بالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقياً وبالقياس الى الغاية الذاتية باطلا

الفصل الثاني

في اسباب الاسباب الاتفاقية قد عرفت ان السبب الاتفاقي ما يكون تاديته الى المسبب لا دائما ولا اكثريا وقد وقع بين الاقدمين خلاف عظيم في وجود الاتفاق وعدمه وظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق لفظ الاتفاق فان الاختلاف في الاسامي غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان يكون تاديه الى المسبب مساويا او اقليا فبعضهم منعه وبعضهم جوزه ولمن منع ان يتمسك بما اقول وهو ان السبب اما ان يكون من شانه ان يتادى الى مسببه او لا يكون فان كان وجب ان يكون مستقلاً بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائما لما بينا من انه يمتنع تخلف المعلول عن العلة التامة في العلية وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلا بد معه من امر آخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده يستحيل ان يتادى اليه فلا يكون سببا اتفاقياً لان من شان الاتفاقي ان يكون ممكن التادي اليه والحاصل انه ان كان مستقلاً كان واجب التادي اليه فلا يكون ذلك التادي اتفاقياً وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادي اليه فلا يكون ذلك اتفاقياً والحجة المحكية عنهم في الشفا هذه اذا وجدنا للحوادث اسبابا معلومة امتنع ان نتركها او نطلب لها عللاً مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر بيرا اذا عثر على كنز جزم اهل الغباوة بان البخت السعيد لحقه وان انزلق رجله حتى انكسرت جزموا القول بان البخت الشقي لحقه وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه وله حس بصر فانه يراه وليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل

اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فتتعطل الاخرى لو ضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل غاية اخرى السوق لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية له واقول للمثبتين الاتفاق ان يجيبوا فيقولوا الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دائماً والا لكان لا بد معها من قيد زائد فيكون العلة ذلك المجموع فيكون العلة مركبة لا بسيطة واما المركبة فان كان اجتماع اجزائها دائماً كان حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصول المعلول ايضا اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقلي فاختلاف احوال المعلولات في الدوام والاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف اجزاء العلة في ذلك واذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لا بد منه في تحقق العلية فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما كان الجزء المحصل الوجودي سبباً واحدا وحينئذ يضاف الاثر اليه واما سائر الامور المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحضور القابل ثم ان كان حضور سائر القيود مع حصول تلك الذات دائما قيل بان صدور المعلول عن العلة دائم وان كان ذلك الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلا بد من استناده الى الواجب فيدوم لدوام الواجب فيدوم المعلول بدوامه فنقول ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافها كما في سائر الحوادث واما الحجة التي ذكروها فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليه الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول وليست غايات بالمعنى الثاني وقوله الغاية لا يصير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع والجعل يجعل بعضها اكثريا وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر به لا يظفر به في الاكثر فاذا كان الجعل المختلف يختلف به الحكم بالاكثرية والاقلية فلم لا يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقياً وغير اتفاقي

الفصل الثالث

في الفرق بين البخت والاتفاق قد تقرر في الاصطلاح تخصيص اسم البخت بالسبب الاتفاقي الذي مبداؤه ارادة نطقية وان كان السبب طبيعياً كالعود الذي يشق فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا بل كائنا من تلقاء نفسه واما ان كان حدوثه في مصادمات

اسباب طبيعية وارادية فحينئذ انما يسمى بختا بالقياس الى السبب الارادي
فاما بالنسبة الى السبب الطبيعي فلا والفرق بين ردائة البخت وسوء التدبير
ان ردائة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مؤد الى غاية مذمومة
ولكن في حق صاحبه يؤدي الى ذلك واما ردائة التدبير فهو ان يكون السبب
في اكثر الامر يؤدي الى ذلك والميمون هو الذي يكون حصول الخير بالاتفاق
والمشئوم بالعكس منه الفصل الرابع في اثبات العلة الغائية للحركات
الطبيعية اعلم انا دفعنا ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق
مما احتج به ان كان هيئة اجتماعه على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق
ان لم يكن كذلك لم يبق وله في هذا اربع حجج اولاها لو اتفقنا على ان
التشويهات والزوائد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع انها
من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس اقل من نظام النشو
والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير ونهج لا يتبدل ولكن
لما كان نظام سبب النقصان لضرورة المادة فلا جرم حكمنا انها غير
مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي يعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة
فان الشمس اذا بخرت فتخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل
ضرورة فاتفق ان يقع في ذلك مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك
المصالح وليس كذلك بل هو لضرورة المادة وثانيها ان كانت الطبيعة
تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض آخر تسلسل وان كان لا لغرض فقد
فعل شيا لا لغرض فيجوز ذلك في كل الافعال وثالثها الطبيعة الواحدة تفعل
افعالا مختلفة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه
الثوب فهذه ادلة منكري الغايات ونحن انا لا ننكر ان يكون
للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى افرادها فانه
ليس حصول هذه المادة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة
من البر في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم امرا
دائما اكثريا بل نسامح انها وما يجري مجراها اتفاقيات ولكنا ندعي ان
للقوى الطبيعية الفعالة غايات معينة والمراد بالغاية على ما ذكرناه المعلول
التي تكون تأدي القوى اليها دائما واكثريا والبرهان عليه ان نفرض الكلام
في تكون السنبلة عن البرة باستعداد المادة من الارض فنقول البقعة لو
اذا سقط فيها حبة بر او حبة شعير انبتت او سنبلة شعير ولا بد من
من نفوذ اجزاء الارض والماء في تلك الحبة لتصير غذاء لها فيكون منها
السنبلة وظاهر ان ذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء عن

مواضعها الطبيعية فلا يكون تلك الحركات منها فاذن حركاتها قوى مستكنة
في الحبات ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء يصلح لتكون البرة واخرى
يصلح لتكون الشعير او يكون الصالح لهما من نوع واحد فان كان الصالح لهما
نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والآخر شعيرا لضرورة المادة بل
لاجل ان القوة الفاعلة تحركها الى تلك الصورة واما دائما او في الاكثر وهو المراد
بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة فذلك الاختلاف ليس لماهية الاجزاء
الارضية بل ان القوة الموجودة في البر افادت ذلك الجزء من الارض
تلك الخاصية فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها
لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية اخرى كانت القوة المستكنة في البرة لذاتها
متوجهة الى ذلك الفعل ويكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا
فاذا لم يكن القوى الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت
الزيتون برا والبر بطيخا ثم اذا ثبت ان الافعال الطبيعية غايات
فنقول انها ما لم يكن ممنوة بعوائق ومعارضات فهي خيرات
وعليه دليلان الاول انها اذا تأدت الى غايات ضارة كان
ذلك لا دائما ولا اكثريا بل النفس يطلب لها سببا عارضا فيقال
ماذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل وماذا اصاب هذه
المرأة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير
الثاني انا اذا احسسنا بعارض او قصور في الطبيعة عاونتا العلاجية
بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض المعارض
او اشتدت القوة توجهت الطبيعة الى الصحة والخير وهذا يدل على المقصود
والجواب عما تمسكوا به اولا انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب
ان يحكم بان الفعل الصادر عنه غير متوجه الى غايات فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية
بل تميز فعلا عن فعل وتعينه للوقوع ثم يكون لكل واحد من تلك الافعال
غاية مخصوصة ويكون تأدي ذلك الفعل اليها لذاته لا لسبب آخر حتى لو
قدرنا عدم اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر من النفس
فعل واحد من غير روية ومما يقرر ذلك انه لا شك في ان الصناعات
لغايات ثم انها اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية بل الروية
تصير مانعة عن ذلك مثل ان الكاتب الماهر اذا تفكر في حرف حرف
تبلد في صناعته وكذلك حال اعتصام المنزلق رجله بما يعصمه ومبادرة
اليد الى العضو المستحك من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية
اذا حركت عضوا ظاهرا فانما تحرك بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها

بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانياً ان العفن وفي هذه الكائنات تارة لعدم كمالها وتارة لحصول زيادات خارجة عن المجرى الطبيعي فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تكون واصلة اليها والموت والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل واحد منهما غاية والحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل مدد ثان فانه يقع اقل من المدد الاول كما ستعرف في علم النفس فيكون ذلك الامداد سبباً بالعرض لا لنظام الذبول فهو اذن من حيث هو ذو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان تكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها لغاية لها فاما حصول فعل غيرها فعدلا تكون لغاية لها وايضا فالموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما ستعرف في علم النفس واما الزيادات فهي كانت لغاية فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلتها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وما هو في المطر ممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو سبب الهي بنظام له غايات كثيرة في الطبيعة على ما عرفته والجواب عما تمسكوا به ثالثا انه لا يلزم ان يكون لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية تكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء يقصد لها وما يقصد لذاته فلا يكون لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعاً ان القوة المحرقة لها غاية واحدة وهي احالة المحرق الى مشاكلة جوهرها واما العقد تارة والتحلل اخرى فذاك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة الحل وفي الآخر بواسطة العقد فتلك من اللوازم الخارجية واما الغاية الذاتية فهي غاية واحدة واذ قد تكلمنا في غايات الافعال الطبيعية فلنتكلم في غايات الافعال الاختيارية

الفصل الخامس في بيان ان العبث والخراف غاية ﻫ يجب ان تعلم ان للحركات الاختيارية مبادي لبعضها ضرورية باعيانها وبعضها غير ضرورية باعيانها فالتي تكون ضرورية باعيانها منها قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة المحركة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدآن لا بد من حصولهما ثم ان غاية القوة المحركة هي

التي انتهت الحركة اليها وليس لها غاية سوى ذلك واما القوة الشوقية فقد تكون غايتها غاية القوة المحركة مثل ما اذا ضجر الانسان من المقام في موضع فتذكر موضعاً اخر واشتاق الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غايته بعينه غاية القوة المحركة وقد تكون غايتها مغايرة لغاية القوة المحركة كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق له فيشتاق ويتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق واما المبدأ الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر او التخيل فانه وان كان لا بد من احدهما الا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت ذلك فنقول اما القوة المحركة فان غايتها لا محالة موجودة لان لتلك الحركة نهاية ثم ان لم توجد معه غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما اذا احصلت الغايتان ولكن المبدأ البعيد هو التخيل لا الفكر فلا يخلو اما ان يكون المبدأ هو التخيل وحده او مع طبيعة مثل التنفس او مع مزاج كحركة المريض او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك فان كان المبدأ هو التخيل وحده سمي ذلك الفعل جزافاً ولم يسم عبثا وان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك قصداً ضرورياً او طبيعياً وان كان المبدأ هو التخيل مع ملكة وخلق سمي ذلك الفعل عادة واذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية وهي خير حقيقي او مظنون اما ان له غاية فلان اللعب باللحية مبدأ حركته هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكراً وقد حصلت الغاية التي للقوة المحركة التي وللقوة الشوقية ولم يحصل الغاية التي للقوة الفكرية لانها غير موجودة فيه فتبين ان المبادي الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فانما لم يحصل لان القوى التي لتلك الغايات غايات لها غير موجودة واما بيان ان تلك الغاية خير حقيقي او مظنون فلان كل فعل نفساني فالشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون سريع البطلان فلا يحصل الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان كل تخيل يلزمه شعور به للزم الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق التخيلي له علة اما عادة واما ملال عن هيئة واما حرص على احداث الفعل وذلك لان النفس تحب القوة المنجذبة واللذة لشيء خير بالقياس الى ذلك الشيء وان لم يكن خيراً حقيقياً

بالقياس الى العقل الان فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة
ثم ورا هذه علل لتخصيص الحركات الجزئية بحيث لا ينضبط **الفصل**
السادس في ان لوجود العالم غاية حقيقية • زعم ذيمقراطيس ان العالم
انما تكون بالاتفاق وذلك ان مبادي العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها
ولعدمها الخلا وهي غير متناهية مبثوثة في خلا غير متناهٍ وهي متشاكلة
الطبايع مختلفة الاشكال وهي دايمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة
واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون هذا العالم ولكنه زعم ان تكون فساد وله
ثلثة امور الاول انه قد ظهر ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او
قسري ولا يستند القسر الى قسر آخر الى غير النهاية كما مر بل لا بد وان ينتهي
الى الارادة او الطبيعة فاذن الارادة والطبيعة اقدم من الاتفاق فاذن
السبب الاول للعالم ارادة او طبيعة الثاني ان تلك الاجزاء ان كانت متشاكلة
كانت حركاتها الى جهة واحدة فلا يقع بينها مصادمة وممانعة من حركة
او ان وقع بينها تصادم لم يكن الوقوف الحاصل بسبب ذلك باقيا على الاكثر
لكن الارصاد دالة على بقا الاجرام السماوية بحالها وان كانت مختلفة
القوى والطبايع كان الفلك مركبا لا بسيطا وذلك باطل الثالث انه جعل
الامر الدايم الذي لا يقع فيه خروج عن النظام الواحد اتفاقيا وجعل الامور
المتغيرة عن مناهجها وطرايقها من احوال النبات والحيوانات لغاية
وذلك بالعكس اولى **الفصل السابع** في الغايات الضرورية والعرضية
قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية واما ضرورية فاعلم الآن ان الغايات
الضرورية اما ذاتية واما عرضية فالغاية الذاتية هي التي تطلب لذاتها
والتي لا تكون ذاتية احد امور ثلثة الاول الامر الذي يكون وجوده
متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد لتتم القطع وهذا يسمى ضروريا فعلا اما
في الحقيقة او بحسب الظن مثل صلابة الحديد الذي يكون لازما لملزوم
الغاية فيكون في نفس الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اذكى حتى يتم
القطع به وانما لم يكن منه بد لا لذكنته بل لانه كان لازما للحديد الثالث
الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق التلازم وذلك
مثل الاكل الذي غايته التغوط واما على طريق اللزوم مثل الجمال
للرياضة فان الصحيح قد يحصل له الجمال مع ان الجمال ليس هو المقصود
بالرياضة في امر التزويج والتوليد وذلك يتبعه حب الولد **الفصل**
الثامن في تناهي العلل الغائية • برهانه ان العلل الغائية يكون
مطلوبة لذاتها فلو قدرنا عللا غائية لا نهاية لها فاما ان يكون فيها

شئ

شئ مطلوب لذاته واما ان لا يكون فان كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع
التسلسل وان لم يكن فيها شئ مطلوب لذاته فليس هناك غاية تمامية فثبت
انه يلزم من تجويز التسلسل في العلل التمامية رفع العلل التمامية والعلل لها فان قيل
الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال انه لا غاية لها او يقال ان غاياتها غير
متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث
الكائنة الفاسدة وفي نتايج تترادف عن القياسات ولا سيما في قول
ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم الماهيات الجنسية مثل ان
يوجد جسم او حيوان ولا ان يوجد شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية
ان يوجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد
منها فحينئذ لا يحتاج الى الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك
كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقا الشخص الواحد كما في الكاينات الفاسدات
فحينئذ يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة
بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون
اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية ونحن انما اوجبنا التناهي
في الغايات الذاتية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة
المختصة بالشخص فهي بقا ذلك الشخص وليس لها غاية سوى ذلك
واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل وذلك لما لم يكن الا تعاقب الاوضاع الجزئية
لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية واما المعدات
والنتايج فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلة الغائية متناهية انه
لا يجوز ان يدوم الفاعل الواحد بالفعل لغاية بعد غاية الى غير النهاية
فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وههنا لكل
قياس غاية معينة وليس للمعد في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية
فهذا لا يناقض ما ذكرناه **الفصل التاسع** في بيان علية العلة الغائية
العلة الغائية لها ماهية ولها وجود فهي بماهيتها تكون علة لكون ساير العلل
عللا بالفعل ولكن لا مطلقا فان تلك الماهية لا تكون علة ما لم تحصل متصورة
في نفس هكذا قاله الشيخ وهذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبيعية واما
وجود الغايات فالغايات اما ان تكون امورا حادثة يتهي اليها الحركات
واما ان لا تكون كذلك فان كانت امورا حادثة فهي في وجودها معلولة لجميع
العلل فحينئذ يكون ماهيتها علة لعلة وجودها ويكون وجودها معلولا
لمعلول ماهيتها واما اذا لم يكن امرا حادثا لم يكن ساير العلل عللا لوجودها

فاذن العلة الغائية ذات علة لماهيتها لعلية سائر العلل واما كونها معلولة
لوجودها فذلك ليس بواجب بل ان كانت الغاية حادثة كانت معلولة
في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن عليتها لسائر العلل لذاتها واما معلوليتها
لسائر العلل فليست كذاتها بل لحدوثها هذا ما قيل

الفصل العاشر

في الفرق بين الغاية والخير • اعلم ان الفاعل اذا حصل في مادة صورة فاما
ان يكون مقصوده الاصلي هو تحصيل تلك الصورة في تلك المادة او مقصوده
حصول صفة له في نفسه بواسطة ذلك التحصيل مثال الاول ان القوة المصورة
للانسان غايتها تحصيل تلك الصورة في تلك المادة مثال الثاني الباني لاجل الاستكنان
فانه ليست غايته الذاتية تحصيل صورة البيت في مادته بل الاستكنان وهو تحصيل
للثاني اما القسم الاول فتلك الصورة الحادثة لها نسبة الى امور اربعة احدها
نسبتها الى الفاعل من حيث ان الصورة صار محركاً للفاعل وعلة لتلك الصورة
لانه صارت فاعليتها حاصلة بالفعل فتلك الصورة من هذا الاعتبار تكون
غاية وثانيها نسبتها الى حركة المادة الى قبولها وهي بهذا الاعتبار تسمى نهاية
وفرق بين الغاية والنهاية لان الشيء لا يبطل عند وجود غايته ويبطل عند وجود
نهايته وثالثها نسبتها الى المادة حين كانت موصوفة بها بالقوة وهي بهذا الاعتبار
تكون صورة واما القسم الثاني وهو مثل الاستكنان فهذا المثل له حصول الا
في نفس الفاعل فله اعتباران احدهما ان تصوره صار علة لكون الفاعل فاعلاً
بالفعل وهو بهذا الاعتبار غاية وثانيهما ان الشيء صار موصوفا به بالفعل بعد
ان كان موصوفا به بالقوة وهو بهذا الاعتبار خير سواء كان خيرا حقيقيا او خيرا
مظنونا ويجب ان يعلم ان غاية الفعل القريب لتحصيل الصورة في المادة هي
نفس تلك الصورة واما الذي لا يكون غايته صورة في المادة فانه لا يكون
فاعلاً قريباً فان غرض ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي يكون غايته
صورة لا في المادة شيئاً واحدا اخذ ذلك الواحد وحدته بالموضوع مثل ان يبني
الانسان بيتا ليستكن فيه فان كونه مستكنا علة لكونه بانيا بوجه ما
فالمستكنية علة بعيدة فلا جرم غايتها ليست صورة في مادة البناء بل علة
قريبة لحصول صورة البناء في مادة فلا جرم غايتها هي تلك الصورة

الفصل الحادي عشر في الجود والفرق بينه وبين الخير • الجود هو افادة
ما ينبغي لا للعوض ولعل من يهب السكين لمن يقتل به مظلوما لا يكون جوادا
والذي اعطى ليستعيض لا يكون جوادا او لا يجب ان يكون العوض
كله جسما مخصوصا بل الثناء والمدح وايضا استحقاق الاجر واكتساب الكمال
كل ذلك عوض فالجود هو افادة الخير بشرط عدم العوض وعند ذلك يظهر

الفرق

الفرق بين الجود والخير

الفصل الثاني عشر في ان كل من فعل فعلاً لغرض
فهو ناقص • برهانه ان الذي يفعل فعلا لغرض فلا يخلو اما ان يكون وجود
ذلك الغرض وعدمه بالنسبة اليه سواء واما ان لا يكون كذلك فان كان
الاول فعنده سواء استحال ان يصير احدهما حاملا له على فعل احد الجانبين
فحينئذ لا يكون احد الجانبين غرضا للفاعل واما ان كان احد الجانبين ارجح عند
الفاعل من الثاني فلا بد وان يكون ذلك الارجح اولى به وذلك يقتضي انه اذا لم يفعل
ذلك الفعل لم يحصل تلك الاولوية ولا شك ان حال الفاعل عند عدم تلك الاولوية
انقص من حاله عند حصول تلك الاولوية فثبت ان كل فاعل يفعل لغرض
فانه يكون ناقصاً في نفسه ويكون ذلك الفعل سببا لكماله فان قيل انه يفعل
لا لاستكماله به بل لاستكمال غيره به ومن شأن الجواد ان يفعل ذلك فهو لاستكمال
غيره بذلك الفعل اما ان يكون بالنسبة اليه اولى من عدم استكمال الغير بذلك
الفعل واما ان لا يكون كذلك فان كان لزم ان يكون استكمال الغير بذلك الفعل سببا
لاستكماله ويعود المحال وان كان استكمال الغير بذلك الشيء وعدم استكمال الغير
بالنسبة اليه سواء استحال ان يصير استكمال الغير مقصودا ومرجحا لداعيته

والخاتمة لهذا الفن فيما بقي من مباحث هذا الباب وفيها فصلان

الفصل الاول في امور مشتركة بين العلل الاربع مشتركة في ستة
امور الاول الذي يكون بالذات والذي يكون بالعرض فالفاعل بالذات
هو ان يكون لذاته مبدا لذلك الفعل والفاعل بالعرض هو ان لا يكون كذلك وهو
على اقسام خمسة احدها ان يفعل الفاعل فعلا يزيل ضد شيء فيقوى ذلك الشيء
بسببه مثل السقمونيا فانه متى ازال الصفرا حصلت البرودة فيضاف
تلك البرودة الى السقمونيا وثانيها ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفعل
مع المنع ضدا مثل مزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف وثالثها
ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون مبدا بالذات
لفعل فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض مثل ما يقال
للطبيب بناء اي الشخص الموصوف بالطبيبية موصوف بالبنائية
ورابعها الغايات الاتفاقية مثل الحجر يشج راسا عرض له ذلك لانه
بذاته يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته فاثر به وخامسها
ان يكون المفارق للفعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا بالعرض واما القابل
بالذات فهي التي لخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة مثل الشمع
للشكل والتي بالعرض فامران احدهما ان يوجد القابل مع ضد المقبول
فيجعل مادة للمقبول مثل ان يجعل الماء مثلا مادة للهواء وثانيهما ان يوجد

القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل مع ذلك الشيء قابلاً مثل
قولنا الطبيب يتعالج فانه انما يتعالج لا من حيث هو طبيب بل من حيث هو
عليل واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض فكالسواد
والبياض واما الغاية الذاتية والعرضية فقد عرفتها الثاني القرب والبعد
فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر
لتحريك الاعضا والبعيد هو الذي بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس
لتحريك الاعضا والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على
انضمام شيء اليه او حدوث حالة اخرى فيه مثل الاعضا للبدن والمادة
البعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل وان كان
فلا بد من حدوث احوال فيه ليستعد بسببها لقبول الصورة فالاول مثل
الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الاركان المختلطة لصورة الخلط فان
ذلك لا يتم الا بعد اطوار كثيرة من الغذائية والكيلوسية والصورة القريبة
كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية للمربع والغاية القريبة كالصحة للدواء
والبعيدة كالسعادة للدواء الثالث الخصوص والعموم فالفاعل الخاص
ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون
كالنار المحرقة للكثيرين وان كان بلا واسطة والمادة الخاصة ما لا يمكن ان
يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل
الخشب لصورة السرير والكرسي وفرق بين القريب والخاص فقد يكون
قريباً وعاماً مثل الخشب للسرير والصورة الخاصة فهي حد الشيء او فصله
او خاصيته والعامة فكاجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا
من طريق واحد والعامة فهي التي تحصل من طرق عدة الرابع الكلي والجزئي
فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او
جنسي او نوعي وكل واحد منهما في مقابل نظيره والكلي ان لا يوازي الشيء
بمثله مثل الطبيب لهذا العلاج او الصانع للعلاج وفي المادة كذلك وفي
الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم وفي الغاية
فالخصوص كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة والكلي فكالانتصاف
من الظالم الخامس البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدي الذات
واحد الفعل بذلك هو المبدأ الاول والمركب [illegible] منه ما يكون مؤثريته
لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة او مختلفة
النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحاسة والمادة البسيطة
كالهيولى الجسمية والخشب في الحس للخشبات والمركبة مثل صورة الانسان

التي

التي هي عبارة عن مجموع الحاصل من عدة امور والغاية البسيطة مثل الشبع
للاكل والمركبة المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية
السادس القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم تشتعل
فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة المتعلم للكتابة عليها وقد تكون
بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد يكون بالقوة مثل النطفة لصورة بدن
الانسان وقد يكون بالفعل مثل بدن الانسان واما الصورة فقد يكون بالفعل
وذلك ظاهر وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع
المعين واما كون الغاية بالقوة او بالفعل فهي ككون الصورة بالقوة او بالفعل
الفصل الثاني في معنى كون العدم مبدأً انا سنبرهن على ان الجسم من حيث
هو جسم مركب من الهيولى والصورة فالجسم من حيث هو جسم له من المبادي المقارنة
مبدآن احدهما الهيولى والاخر الصورة واما اذا اخذ من حيث انه حادث
او متغير او مستكمل فله مبدأ ثالث وهو العدم فلنبين مفهومات هذه الالفاظ
الثلثة ثم لنبين مبدائية العدم بالنسبة اليها فالمتغير هو الذي كان موصوفاً
بصفة فبطلت عنه تلك الصفة وحدثت هناك صفة اخرى فيكون هناك
شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت موجودة فعدمت وحالة كانت معدومة
فوجدت فيثبت من ذلك انه لا بد للمتغير من عدم واما المستكمل فهو الذي كان خالياً
عن صفة ثم حصلت تلك الصفة فيه من غير زوال شيء عنه فيثبت انه لا بد
للمستكمل من حيث هو مستكمل من العدم فانه لو لم يكن هناك عدم لم يكن الكمال
حاصلاً [illegible] يكن هناك لا تغير ولا استكمال فاذن المتغير والمستكمل محتاجان
في كونهما متغيراً ومستكملاً الى العدم والعدم غير محتاج في كونه عدماً الى تحقق
المتغير والمستكمل فالعدم مبدأ لهما لانا لا نعني بالمبدأ ههنا الا كل ما يحتاج اليه فهذا
ما قيل في بيان مبدائية العدم ولكن هذا اخر كلامنا في العلة والمعلول

الفن الخامس في الحركة والزمان وفيه اثنان وسبعون فصلاً

الفصل الاول في رسم الحركة اعلم ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة
من كل وجه والا كان في وجوده ايضاً بالقوة ولكان في كونه بالقوة ايضاً
بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة وذلك محال واذا كانت
القوة حاصلة بالفعل فهو لا محالة لذي قوة فاذن الشيء اما ان يكون بالفعل
من كل الوجوه او يكون بالفعل من بعض الوجوه ومن بعضها بالقوة فاما ان
يكون خروجه الى الفعل دفعة او لا يكون دفعة وهو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة
هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً او بالتدريج
او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لافادة هذا الغرض لكن المتوهم

استدلوا بهذا التعريف لان الدفعة عبارة عن الحصول في آن والآن عبارة
عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فاذن سهى بتحليل تعريف
الدفعة الى الحركة فلو اخذناها في حد الحركة لزم الدور وكذلك اذا قلنا انه خروج
من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً او على التدريج فان كل ذلك لا يعرف الا
بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة ويلزم منه الدور واجاب بعض
الفضلاء عن ذلك فقال تصور حقيقة الدفعة واللادفعة والتدريج كل
ذلك تصورات اولية لاعانة الحس عليها فاما ان يسلم هذه الامور انما
تعرف بسبب الآن والزمان وذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان
تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن الذين
هما سبب بهذه الامور الاولية التصور وحينئذ لا يلزم الدور وهذا جواب
حسن ثم ان المتقدمين لما استقبحوا هذا النوع من التعريف سلكوا في تعريف
الحركة نهجاً آخر فقالوا الحركة امر ممكن الحصول للجسم وكل ما يمكن حصوله للشيء
فان حصوله كمال لذلك الشيء فالحركة اذن كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر
الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التأدي الى الغير والسلوك اليه
وما كان كذلك فله خاصيتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول
ليكون التوجه اليه الثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى منه شيء توجهها صح
بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركاً بالفعل اذا لم يصل الى المقصود
وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها
شيء بالقوة فبان لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر
الكمالات فلا يوجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان
مربعاً بالقوة ثم صار مربعاً بالفعل فحصول المربعية من حيث هو هو لا يوجب
ان يقتضي ويستعقب شيئا غيره وايضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة
واذا عرفت ذلك فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول
في مكان آخر ففيه امكانان احدهما امكان الحصول في ذلك المكان والثاني
امكان التوجه اليه وعرفت ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله
يكون كمالاً له فاذن التوجه الى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه الى المطلوب
متقدم لا محالة على حصول المطلوب والا لم يمكن الوصول اليه على التدريج
وكلامنا فيه فاذن التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل
جهة فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته وانما هو كمال له من الجهة التي
باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو
بالقوة وهذا الرسم لارسطو واما افلاطون فانه رسمها بانها خروج

عن المساواه

عن المساواة اي كون الشيء بحيث لا يكون في آن ما وبالحالة قبل ذلك الآن وبعده
واما فيثاغورس فانه رسمها بالغيرية ولعلها اشارة الى ان حالها اي ان حال الجسم
في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالة قبل ذلك الان وبعده واعلم
ان البحث المهم في هذا الموضع بيان انه هل يعقل ان يكون للشيء الواحد خروج من القوة
الى الفعل على التدريج فان هذا متفق عليه بين الحكماء ولي فيه شك
فان لقائل ان يقول الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شيء فيه
او لزوال شيء عنه فان لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء
مما يكون موجودا وجب ان تكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلا يكون
فيه تغير وقد فرض كذلك هذا خلف فاذن الشيء اذا تغير فلا بد اما من
حدوث شيء فيه او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء وذلك
الشيء الذي حدث شيء كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك فلوجوده
ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك
الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجوداً او لا يكون فان لم يكن بعد فهو
باين عدمه لا من ابتداء وجوده وحصل له وجود فلا يخلو اما ان يكون وبقي
منه شيء بالقوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل صح
دفعة لا يسيراً يسيراً وان بقي منه شيء بالقوة فذلك الذي بقي اما ان يكون عين الذي
وجد وهو محال لاستحالة ان يكون الشيء الواحد معدوما وموجودا دفعة
واحدة واما ان يكون غيره فحينئذ الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي
لم يحصل معدوم بتمامه فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل
هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يكون له
حصول الا دفعة نعم الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله
على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد بخصوصه انما يحصل في حين
بعد حين حصول الاخر واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه
دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع

الفصل الثاني في تحقيق الحركة قال الشيخ الحركة اسم لمعنيين الاول
الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى وذلك مما لا حصول
له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها
واذا وصل فقد انقطع وبطل فاذن لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن
وذلك لان المتحرك نسبته الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا
ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال
ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال

فحينئذ يسع الذهن بالصورتين معاً على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا وجود له اصلا وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام الشيء يكون متحركاً وليس في هذه الحالة تغير اصلاً نعم قد يتغير حدود المسافة بالعرض لكن ليس كون المتحرك متحركاً لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركاً عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصورة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن يفرض انه في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يقال من ان كل حركة ففي زمان ان يعنى بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجوده فيه على سبيل وجود الامور في الماضي لكن بيانها بوجه اخر فان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه وليس كذلك هذا وان عني به الامر الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزم منطبقا على الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطة هذا اما قاله ففي هذا الكلام اشكال آخر من حيث ان ما لا وجود له في الخارج كيف يتقدر بالزمان الموجود عينا لا الحركة عند الشيخ محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له اللهم الا ان يقال الزمان لا وجود له في الخارج بل في الذهن والشيخ ليس قائلا بهذا المذهب وايضا فكيف يكون وجود الحركة بالمعنى الاول في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بان حصول الشيء في الماضي هو ان يكون قد كان له حصول في آن من الآنات الماضية مع انه ليس لهذه الحركة وجود اصلا بل لنترك ذلك ولنتكلم فيما هو اهم فان لقائل ان يقول الحركة اما ان يكون مركبة من امور كل واحد منها لا يقبل القسمة واما ان لا يكون كذلك والاول باطل والا كان الجسم كذلك لان الجسم لو كان منقسما لكان الواقع في احد جزئيه غير الواقع في الجزء الثاني واما ان كانت قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء المفترضة فيها لا توجد باسرها دفعة لانها منقضية سيالة ولا محالة توجد منها شيء بعد شيء فالشيء الموجود ان لم يكن منقسما فذلك الذي يحصل الانقضاء مقارنا ايضا شيء غير منقسم فالحركة مركبة من امور غير منقسمة هذا خلف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون الحاصل حاصلا هذا خلف وبهذا يبطل ما ظنه بعض المتأخرين من ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في حدود من المسافات

متتالية

متتالية لان كل واحد من تلك الحصولات ان وجد اكثر من آن واحد وكل واحد منها حصولات متفرقة فلا يكون شيء منها حركة وان لم يوجد الواحد منها اكثر من آن واحد فهناك امور آنية متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل وايضا فلان كل واحد من تلك الحصولات ليس كمالا اولا بل هو كمال ثاني لان الحركة هي السلوك الى الحصول في حيز معين لا انه نفس ذلك الحصول الا ان الاشكال الذي على اصل الكلام ان الحركة لا يمكن ان يكون عبارة عن مطلق التوسط لانه امر كلي والكليات لا وجود لها في الاعيان فاذن الحركة المعينة هي الحصول في حد معين وذلك امر غير منقسم والذي يليه يكون مغايرا له فالحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية والجواب ان الحركة عبارة عن التوسط المذكور وهو امر وجودي في الآن مستمر باستمرار الزمان كما ان البياض الواحد اذا وجد فله وجود في الآن واستمرار في الزمان المستمر وتحقيق الكلام فيه ان ماهية الحركة هي التوسط بين المبدا والمنتهى وذلك انما يحصل اذا لم يكن للجسم حصول في حد اكثر من آن واحد اذ لو استقر في حد واحد لكان ذلك الحد منتهى حركته وكان حاصلا في المنتهى لا في الوسط بين المبدا والمنتهى ثم قد عرفت ان الماهية انما تتشخص بامور خارجة وتلك الامور هاهنا وحدة الموضوع والزمان وما فيه فاتحاد هذه الثلثة هو علة تشخص تلك الماهية وصيرورتها واحدة بالعدد فتكون الحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدا والمنتهى لموضوع واحد في شيء واحد في زمان واحد وهذا امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان كسائر الاعراض ثم اذا افترضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول في ذلك الوسط آن صار الحصول في الوسط فصيرورته حصولا في الوسط امر زائد على التشخص فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال كونه حاصلا في ذلك الوسط وما زال كونه حاصلا في الوسط فلا جرم تلك الحركة باقية بذاتها وزال عارض من عوارضها ثم لا يمكن تعاقب آحاد هذا العارض الا ان تعاقبها انما يكون بتتالي النقط في المسافة واذا امتنع ذلك امتنع تتالي هذه العوارض في الحركة فظهر بهذا ان الحركة كسائر الاعراض في ان لها وجودا في الآن ووجودا في الزمان بالوجه الذي ذكرناه بقي هاهنا ان قوله الحصول في الوسط امر كلي وذلك لا يوجد في الاعيان فعلى ذلك التوسط انما يكون فيه كثرة عددية اذا كانت في المسافة كثرة عددية حتى يقال الذي وجد في هذا الحد من المسافة غير الذي وجد في الحد الاخر لكن المسافة متصل واحد فلا يكون القطوع والحدود فيه واجبة الحصول فاذا لم يحصل لم يكن هناك

الا مسافة واحدة فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى
لذلك المتحرك في ذلك الزمان في النوع الواحد الا امرا واحدا بالعدد ولا
يجزي ما نفس مفهومه يمنع من وقوع الشركة فيه فهو اذن امر جزئي وامكان
فرض الاجزاء فيه لا يجعله كليا فان الخط الواحد يمكنك ان تفرض فيه
اجزاء كثيرة مع انه جزئي بل المعتبر في كون الشيء كليا امكان فرض الجزئيات
وقد عرفت الفرق بينهما وعرفت ان ذلك غير ممكن فهذا ما عندي
في هذا الموضع المشكل العسير واذا عرفت حقيقة الحركة فاعلم انها متعلقة
بامور ستة المتحرك والمحرك وما فيه وما منه وما اليه والزمان ولنعقد
لهذه الامور فصولا **الفصل الثالث** في ان لكل متحرك محركا غيره لا
يمكن ان يحتج به امور سبعة الاول لو كان متحركا بذاته امتنع سكونه لان
ما بالذات يبقى مع بقاء الذات وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم الثاني
لو تحرك لذاته لكان كل جزء من الاجزاء المفترضة في الحركة ثابتا لان معلول
الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة فلو كان متحركا لذاته لم يكن متحركا
الثالث لو كان متحركا لذاته لكان اما ان يكون له مكان ملائم او لا يكون
فان لم يكن طالبا لشيء من الامكنة فلا يتوجه نحو شيء منها فلا يكون متحركا
والا لم يكن حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب اخر فاما ان يتحرك
الى كل الجوانب وهو محال او لا يتحرك اصلا فلا يكون متحركا لذاته وهو
المطلوب وان كان له مكان يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا
لذاته الرابع لو تحرك الجسم لانه جسم فكل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية
وهو كذب او لانه جسم ما فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس الجسم من حيث
هو متحرك قابل للحركة ونسبته اليها بالامكان ومن حيث هو محرك هو فاعل ونسبته
الى الحركة بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فيمتنع ان يكون القابل
هو الفاعل فالمحرك غير المتحرك السادس المتحرك اذا تحرك لم يجب اما ان
يحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك فان حرك لا بان يتحرك فالمحرك هو غير
المتحرك وان حرك بان يتحرك ومعنى يتحرك انه وجدت الحركة التي هي بالقوة
فيكون الحركة بالقوة والفعل هذا خلف السابع حركة الجسم تتوقف على
حركة جزئه وجزؤه غيره فحركة الجسم تتوقف على حركة غيره والمتوقف على الغير
ليس لذاته فحركة الجسم ليس بالذات ولقائل ان يعترض على الادلة الثلاثة
فيقول الاول ان الطبيعة متحركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا الثاني الاجزاء
المفترضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم متحركا
لذاته وان لم يلزم شيء مما قلتموه فان قلتم الطبيعة انما يقتضي الحركة بشرط

زوال

زوال حالة ملائمة فتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك
الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة اذا كانت
في ايجابها معلولها موقوفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب عند فوات
ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسم
للتحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى تتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد
من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن ان يدفع
ذلك الا بان يقال الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذلك
وهذا هو الحجة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة
بالطريقة الرابعة وهي لو صحت كانت مستقلة باثبات المطلوب فتصير الطرق
الثلثة ضائعة واما الطريقة الاولى وهي قولهم لو كان الجسم متحركا لذاته لكان
متحركا دائما فانما ينفي في الاجسام التي رأينا سكونها طبعا فاما التي لم نرها
فلعلها تكون متحركة دائما وعلى هذا لا يظهر بطلان التالي في كل المواضع اللهم
الا ان يقال لما سكن بعض الاجسام علمنا ان المحرك ليس هو نفس الجسمية
والا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة فحينئذ يكون هذا عودا الى
الطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة
وله هيولى فكون الجسم طويلا عريضا عميقا اشارة الى مقداره وكونه قابلا
لهذه الابعاد هو الصورة الجسمية ثم دل الدليل على ان هذه الصورة موجودة
في مادة فنقول اما الابعاد الثلثة فلا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام
كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها امر واحد في الاجسام
كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه
الابعاد الثلثة لان نفس القابلية امر اضافي نسبي والصورة الجسمية
من مقولة الجوهر فكيف يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد
بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه القابلية وتلك
الماهية غير محسوسة ولا متصورة تصورا اوليا حتى نعرف انها في جميع
المواضع مفهوم واحد لا بل المحسوس والمتصور هو هذه الابعاد الثلثة
وليس هي نفس الصورة الجسمية بل اعراض ومقادير لاحقة لها واذا
ثبت ان الجسم عبارة عن امر يلزمه قابلية هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون
ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية
هذه الابعاد لما عرفت ان الامور المختلفة يجوز ان يلزمها لازم واحد
واذا احتمل ذلك بطل دعوى وجوب اشتراك الاجسام في الجسمية
بالبديهة بل لا بد من الحجة وهم ما اقاموا الحجة على ذلك وبالجملة فالجمهور

لما لم يعلموا من الجسم الا هذه المقادير والابعاد وهذه المقادير طبيعة مشتركة
بين الاجسام لاجرم حكموا ان الجسمية بعينها واحدة في الاجسام واما الحكماء
فلما زعموا ان هذه المقادير ليست هي نفس الجسمية بل هذه المقادير اعراض
واما الجسمية فهي الماهية التي يلزمها قابلية هذه الاعراض لم تكن الماهية
محسوسة ولا متصورة بالبديهة بل لابد من تصحيحها بالبرهان فكيف يمكن
ان يدعي ان كونها مشتركة بين الاجسام امر بديهي ولئن سلمنا ان الاجسام
مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب انها يدل
على ان الصورة الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون علتها للحركة
هي مادتها المخصوصة ولتحقيق هذا الكلام زيادة تحقيق فنقول الفلك غير قابل
للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول
ممتنع الزوال فذلك الوجوب ان جاء من نفس الجسمية مع انه لم يلزم ان يكون
كل جسم كذلك فلم لا يجوز ان يحرك بعض الاجسام لجسميتها وان لم يكن كل جسم
كذلك وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما
لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا يقطع
الا بان ما اخر من امان يقال بتلك الاشكال والصور والاعراض غير لازمة
لتلك الجسمية فيكون هذا تجويزا للخرق والالتيام والكون والفساد على
الفلك او يقال انها لازمة للجسمية اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها
مع ان تلك الامور غير مشتركة فيها فذلك المتوكلة تجوز ان يكون كذلك واما
ان قيل ان تلك الملازمة ليست للجسمية ولا لما يلزم الجسمية بل لما يحل الجسمية
فيه وهو المادة فان تلك المادة لما كانت مخالفة لسائر المواد كانت
مقتضية للجسمية ولتلك الاشكال والاوضاع لزم من ذلك حصول الملازمة
بين تلك الجسمية وبين تلك الامور وعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون
لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي تقتضي
لذاتها حركة مخصوصة ولا يلزم من ذلك اشتراك الاجسام كلها في ذلك
والانصاف انه لا يتم الاستدلال الا بابطال هذا القسم فاما في مادة
العناصر فالامر سهل لانه قد ثبت ان لها مادة مشتركة مع ان حركاتها
الطبيعية مختلفة فتلك الحركة ليست عن موادها ولا عن جسميتها فهي
اذن لقوة زائدة والامر في الافلاك كانه مشكل لان مادة كل فلك
مخالفة بالماهية لمادة فلك آخر ولمادة العناصر ولولا ذلك لصح
الكون والفساد والخرق والالتيام عليها فلعل مبادي حركاتها المخصوصة
هي موادها المخصوصة وزيادة التحقيق فيه هو ان الحكماء اتفقوا على ان القوى

الماديه

المادية غير مؤثرة بل هي معدات فان الجسم لما كان باصل جسميته قابلاً
للاضداد كلها فلولا قوة مخصوصة يوجد فيه ويجعله اولى ببعض الاضداد
والا لم يكن قبوله للبعض اولى من قبوله للباقي واذا تخصص الاستعداد لاجل تلك
القوى فاض المستعد له عن واهب الصور فاذن انما يحتاج الى القوى الجسمانية
التي هي مبادي الحركات حيث يكون المادة قابلة للتمساسات فيحتاج حينئذ
الى قوى ليترجح بها قبول ضد على قبول ضد آخر واما اذا لم يكن المادة كذلك
بل كانت متخصصة القبول بذاتها لشيء معين لم يكن هناك حاجة الى القوى
الجسمانية اصلا لان تلك القوة ليست موجدة للحركة بل الموجد هو المفارق
والمخصصة للمادة لان المادة لذاتها متخصصة الاستعداد فلا يكون لتلك
القوة اعتبار اصلا فلا يكون موجودة لانه لا تعطل في الطبيعة فالحجة
المذكورة لا تدل على اثبات القوى الا اذا ابينا كون المادة مشتركة ومتى
تعذر ذلك لم يكن الحجة منتجة فان قيل المادة لا يصلح ان يكون مبدا للحركة لان
المادة من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا
قد سبق في باب العلة فساد هذا الفصل ثم بتقدير صحته يكون كافيا
في اثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة ولكن الشان فيه واقرب
ما يتوجه عليها ان الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك
يبطل ما قالوه واما الحجة السادسة فهي ضعيفة لان احدا لا يقول ان
الذات تحرك نفسها بواسطة الحركة التي توجدها فان هذا يكون تقدم
الشيء على نفسه بل النزاع في ان الذات باعتبار حقيقتها وماهيتها هل
يكون علة لمتحركيتها وليس اذا ابطل قولنا الذات توجب حركة نفسه بواسطة
حركة نفسه لزم ان يبطل قولنا الذات لا توجب الحركة لنفسه كما انه لا يلزم
من بطلان القول بان الاربعة لزوجيتها علة لزوجيتها فساد القول
بان الاربعة لذاتها علة لزوجيتها واما الحجة السابعة فهي ضعيفة
من وجهين الاول قوله حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه باطل لان
الجسم ان كان متصلا فليس فيه جزء والجزء الذي لا يكون موجودا كيف
يوصف بالحركة والسكون ولانه لو جاز ان يقال ان حركة الجسم
متوقفة على حركة الجزء الذي يمكن فرضه له ولذلك الجزء جزء آخر لزم
توقف حركة كل جسم على حركة جزئه المفروض ولما كان لكل جزء جزء
الى غير النهاية لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية وذلك
محال وان لم يكن متصلا بل كان مجموعا حاصلا من اجزاء ملازمة
لم يكن ذلك في الحقيقة جسما واحدا بل اجساما كثيرة كل واحد منها

متحرك لذاته فالحاصل انه ان لم يوجد الانفصال لم يوجد الجزء فلم يمكن وصفه
بالحركة والسكون وان وجد لم يوجد الجزئية والكلية ومن هذا سيعرف
ان الجزئية والكلية في المتصلات امر مجازي وايضا فلان حركة الكل لا تتوقف
على حركة الاجزاء بل الاجزاء يجب ان يكون ساكنة بالذات وحركتها ليست
الا بالعرض ولئن سلمنا ذلك وساعدنا على ما قاله من ان حركة الكل
لا تتوقف على حركة الجزء لكن لم لا يكفي في حركة الكل حركة الاجزاء
فان عند الخصم حركة الاجزاء واجبة لذاتها فهي كافية في حركة الكل وعند
هذا يحتاج المستدل الى بيان ان حركة الاجزاء غير واجبة لذاتها لكن المطلوب
الذي سبق ذكره ان امكنه استعماله في تعيين المطلوب ان قدر عليه
فيصير التعريض للكل والجزء ضائعا فهذا ما في هذه الادلة من الابحاث
والله اعلم بالصواب واليه المآب **الفصل الرابع** في ما منه الحركة
وما اليه الحركة الذي منه الحركة والذي اليه قد يتضادان في الحركة الكيف
والكم وقد لا يتضادان اما التضاد في الكيف فمثل ان السواد والبياض
متضادان واحدهما مبدأ الحركة التي فيما بينهما والاخر منتهاها واما في الكم
فمثل اكبر حجم في طبيعة الشيء واصغر حجم في طبيعته واما اذا لم يكونا متضادين
فلا بد وان يكونا بين الضدين ولكن يجب ان يكون احدهما اقرب
الى احد الضدين والاخر الى الضد الاخر مثل الحركة من الصفرة الى النيلية
وفي الكيف من الذبول الذي ليس في الغاية الى النمو الذي ليس في الغاية
واما في الاين فما منه الحركة وما اليه غير متضادين في ذاتيهما لانهما
اما نقطتان واما خطان وبالجملة طرفان ليس من بينهما مضادة
بل عرض لهما عارضان متضادان وبسبب تضادهما صارا متضادين
وذلك لانهما لما كانا طرفين للحركة اما ان يكون بالطبع او بالوضع فان كان بالطبع
فذلك بان يكون احدهما غاية القرب من الفلك والاخر غاية البعد عنه
فلزم احدهما ان يكون علوا والاخر ان يكون سفلا وبسبب ذلك
متضادان اذ ليس في الجهات جهة طبيعية الا هاتين واما الذي لا يكون
بالطبع فهو ان يكون مبدائية المبدأ ومنتهائية المنتهى بسبب الحركة لان
الحركة لما ابتدأت من احد الطرفين وانتهت عند الاخر عرض
للاول المبدائية وللاخر المنتهائية وهذان الوصفان متضادان
كما ستعرف فحينئذ يكون الطرفان متضادين بسبب تضاد العارضين
واما الحركات المستديرة فلنعرف فصلا في نهاياتها ومباديها
الفصل الخامس في مبادي الحركات المستديرة ونهاياتها كل

اقرب صح

نقطة

نقطة تفرض في الجرم المستدير فالحركة منها هي بعينها حركة اليها وهذه المبدائية
والمنتهائية ان كانتا عارضتين للنقطة الواحدة لكن لا في ان واحد فان
النقطة الواحدة من الان الواحد لا يكون مبدأ لحركة معينة ومنتهى
لها فتلك النقطة ان كانت واحدة بالذات لكنها اثنان بالاعتبار وذلك
يكفي في كونها بداية للحركة ونهاية لها واعلم انه ليس من شرط وجود الحركة
المستديرة ان يكون هناك نقطة موجودة بالفعل فيكون مبدأ
في وجه ومنتهى في وجه فان الفلك جرم بسيط فلا يوجد فيه نقطة
بالفعل الا بسبب قطع وهو محال او بسبب موازاة او مماسة
او فرض فارض وكل ذلك غير واجب فلو توقفت الحركة على وجود
تلك النقطة بالفعل لم يكن الفلك متحركا عند عدم تلك الامور وذلك
محال بل يكفي في تحقق الحركة المستديرة كون تلك النقطة بالقوة القريبة
من الفعل على الوجه المذكور **الفصل السادس** في التقابل بين المبدائية
والمنتهائية الشيء الذي يكون مبدأ للحركة له حقيقة وماهية ثم عرض
له ان صار مبدأ مثل الجسم اذا تحرك من السواد الى البياض فللسواد
ماهية في نفسها ثم عرض له ان صار مبدأ لتلك الحركة وقد عرفت ان الذي
يعرض له المبدائية والمنتهائية قد يكون متضادا وقد لا يكون وقد يكون
موجودا بالفعل وقد يكون بالقوة فنقول لا شك ان المبدأ للحركة ومنتهاها
من حيث هو مبدأ ومنتهى قياسا الى الحركة ولكل واحد منهما ايضا قياس
الى الاخر فقياس كل واحد منهما الى الحركة قياس التضايف لان المبدأ
مبدأ لذي المبدأ والمنتهى منتهى لذي المنتهى فاما قياس كل واحد منهما
الى الاخر فليس قياس التضايف لانه ليس من عقل مبدأ عقل منتهى
اذ من الجائز ان تعرض حركة ذات بداية لا نهاية لها كما يتخيل في حركات
اهل الجنة والمتضايفان ما لا يوجدان الا معا في الوجودين فاذن ليس
التقابل بينهما تقابل التضايف ولا شك انهما امران وجوديان فاذن
ذلك التقابل الا التضاد فالمبدائية والمنتهائية ضدان لاجل انهما مبدأ ومنتهى
ومنتهى حركة بعينها لا يكون مبدأ لها هي بعينها منتهاها وذلك انما يكون
حيث يكونان لحركة مستقيمة فان قيل كيف يكون المبدأ ضد المنتهى
وهما يجتمعان في جسم واحد والاضداد لا تجتمع في الجسم الواحد فنقول الاضداد
قد تجتمع في الجسم الواحد اذا لم يكن الجسم موضوعا وبيانه ان موضوع المبدائية
والمنتهائية ليس هو الجسم بل الطرف ولا يجتمع في طرف بالفعل ان يكون
مبدأ ومنتهى لحركة مستقيمة واحدة وهذا يؤكد ما ذكرناه من ان الاضافة

ليس

قد تعرض لها التضاد

الفصل السابع في نسبة الحركة الى المقولات

اما اذا قلنا في مقولة كذا حركة احتمل وجوها اربعة الاول ان المقولة موضوع حقيقي لها الثاني ان الموضوع لها وان كان هو الجوهر لكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة لها جنس وهي نوع الرابع ان الجوهر يتغير من صنف من تلك المقولة الى صنف آخر بعد أعلى التدريج والحق هو القسم الاخير وما عداه باطل اما الاول فنقول التسود ليس هو ان ذات السواد تشتد فان ذلك السواد اما ان يكون موجودا عند ذلك الاشتداد او لا يكون فان لم يكن موجودا فهو لم يشتد بل عدم وان كان موجودا فاما ان يكون قد حدث فيه شيء او لم يحدث فان لم يحدث فلم يشتد بل هو كما كان وان حدث فذات السواد باق كما كان وحدثت فيه صفة زائدة فلا يكون في ذات السواد تبدل بل في صفاته لكنا لا نعني بالسواد الا هذه الهيئة المحسوسة فان وقع التبدل فيها فذات السواد غير باقية وان لم يقع التبدل فيها فالتبدل ان كان فهو شيء آخر لا يسمى سوادا الا باشتراك الاسم ويخرج من هذه القاعدة ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا فالسواد المطلق واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسطة كالممتزج لكن يعرض لما تقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انها نوع واحد اقول هذا كله حق صواب لكني يجب طرد القول به في الحركة المقدارية فان الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان حركة التخلخل او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان يداخله او يضم اليه من الخارج اما الاول فباطل لانه قول بالتداخل وبتقدير جوازه لا يزيد المقدار وكلامنا فيه فان انضم اليه من الخارج كان ذلك كاتصال خط بخط ولم يكن ذلك من باب التخلخل وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فهناك مقادير متتالية على الجسم ويجب ان لا يبقى الواحد منها زمانا والا فصارت كما عند حركة التخلخلية وكلامنا فيه عند الاستمرار فهناك مقادير متتالية آنية الوجود بلا نهاية واما انها هل هي متخالفة بالنوع كما ان الكيفيات المتتالية كانت متخالفة بالنوع فالاشبه ان يكون كذلك وان كان للبحث فيه مجال وايضا فالقوة المحركة قسرا التي يقولون انها تضعف بمصادمات الهواء المخروق حالا كذلك فانه لا يمكن ان يكون هناك

شيء

شيء واحد متناقض بل الحاصل هناك انواع من القوى آنية الوجود متتالية فليكن هذا الاصل محفوظا فانا سنحتاج اليه عن قريب واقول ايضا اذا لم يوجد شيء من هذه الامور المتتالية اكثر من آن واحد وهي متعاقبة لا يتخللها زمان لزم تتالي الآنات والذي جاء في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن للحركة للجسم في كيفية وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون ممكنا ان يتحرك وان كانت هذه الانواع موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع بالماهية وان كان كل واحد منها لا يوجد اكثر من آن واحد وهي متتالية لا يتخللها زمان فالامور التي هذا شانها كيف يقال ان وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا اصفى واشفى من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عودة عن قريب فثبت بالبرهان الذي ذكرناه ان الكيفية لا يجوز ان يكون موضوعا للحركة وبهذا يتبين انه يجوز ان يكون واسطة بينها وبين الموضوع اما الاحتمال الثالث وهو ان يكون المقولة جنسا لها فذهب اليه بعضهم وزعم ان الاين منه قار ومنه سيال وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول وبالجملة فالسيال من كل جنس هو الحركة ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية لان السيالية داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والمذهبان باطلان اما الاول فلان البياض داخل في ماهية الابيض مع ان امتيازه عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع فظهر انه ليس كل زيادة مميزة فهي منوعة والثاني باطل فان كل واحد من مراتب الاعداد مخالف بالنوع للمرتبة الاخرى مع ان ذلك ليس لزيادة الآحاد او نقصانها فكذلك ههنا لا يلزم من انضياف خصوصية السيلان الى طبيعة الكيف ان لا يكون السيال مخالفا لغير السيال وعلى الجملة فحجة الفرقة الاولى منقوضة بالفصول وحجة الفرقة الثانية منقوضة بالخواص فهذا شرح مذهبهم وهو في الاصل باطل لانا لا نعني بالحركة الا تغير الموضوع من صفاته تغيرا على التدريج يسيرا يسيرا ومن المعلوم ان هذا من جنس ما وقع فيه التبدل لان التبدل حالة نسبية والمتبدل ليس كذلك ولان التبدل لو كان من جنس المتبدل وهو لا يحصل الا عند المتبدل فهما ان كانا مثلين لزم اجتماع المثلين وان كانا مختلفين كانا متضادين

تختلفين

ان تلك الانواع وجودها بالقوة

التبدل

مع انهما مجتمعان فيكون الضدان مجتمعين هذا خلف ولما بطلت الاحتمالات
الثلثة ثبت ان المعنى بوقوع الحركة في المقولة تغير الموضوع وانتقاله من نوع
منها الى نوع اخر

الفصل الثامن في ان الحركة مقولة على ما تحتها بالاشتراك او التواطؤ

من الناس من زعم انها مقولة على ما تحتها بالاشتراك وهو
باطل لان الادلة المذكورة على ان مفهوم الوجود مشترك بين اقسامه فهي
بعينها داله على ان مفهوم التغير مشترك بين اقسامه ومنهم من قال
انها بالتشكيك ثم من هولاء من زعم ان الحركة الواقعة في مقولة نوع من تلك
المقولة وقد عرفت بطلان مذهبهم ومنهم من لا يقول بذلك وهم على اختلاف
اصنافهم استدلوا على القول بالتشكيك بان قالوا الحركة كمال اول
لما بالقوة والكمال عبارة عن وجود شي للشي من شانه ان يكون له ذلك
الشي ولما كان الوجود مقولا على ما تحته بالتشكيك كان الكمال ايضا كذلك
وكانت الحركة ايضا كذلك والجواب ان الشي انما يكون مقولا على اقسامه
بالتشكيك اذا كان ثبوته لاحدهما قبل ثبوته للاخر وههنا ليس كذلك فانه ليس
كون النقلة كمالا بسبب كون الاستحالة كمالا ولا بالعكس بل يجوز ان يكون
وجود النقلة سببا لوجود الاستحالة وحينئذ يكون التقدم والتاخر عائدين
الى الوجود هذا كما ان انواع العدد لما لم يكن شي منها علة لكون الاخر عددا
بل لكونه موجودا لا جرم كان العدد مقولا عليها بالتواطؤ والتشكيك
كان عائدا الى الوجود فكذلك ههنا

الفصل التاسع في ان الحركة هل هي نفس مقولة ان ينفعل

الذين يتنعون في ذلك انما يتنعون لاعتقادهم ان
مقولة على ما تحتها بالتشكيك ولا شي من المقولات بمقولة على ما تحتها
بالتشكيك فالحركة ليست بمقولة ولكنا بينا ان الحركة ليست مقولة على ما تحتها
بالتشكيك وايضا فلو كان وقوعها على ما تحتها بالتشكيك لم يمنع ذلك
ما نحن فيه من كونها مقولة فان مقولة الجدة وهي كون الشي محاطا بما ينتقل
بانتقاله مقولة على ما تحتها بالتشكيك فان جلد الحيوان اولى بتلك من قميصه
ولاصحاب هذا المذهب ان يتمسكوا بما هو اقوى من ذلك وهو ان يدلوا
على ان مقولة ان ينفعل لا يمكن ان يكون امرا وجوديا كما ذكرناه ولا شك
في كون الحركة امرا وجوديا فاذن الحركة ليست هي نفس مقولة ان ينفعل
واما من زعم ان الحركة نفس مقولة ان ينفعل فقد احتج بامرين الاول
ما بينا ان الحركة عبارة عن التغير المتدرج والتغير عبارة عن اتصاف
الشي بصفة بعد زوال صفة اخرى وذلك الاتصاف هو نفس الانفعال الا غير
فاذن الحركة نفس مقولة ان ينفعل ولقائل ان يقول ليست الحركة نفس هذا الانفعال

بل طبيعة

بل طبيعة يلزمه التاثر ان ينفعل اما ان يكون نفس الحركة او هو عبارة عن نسبة
الحركة فان كان نفس الحركة فاما ان يكون الحركة المطلقة او نفس حركة مخصوصة
والاول يوجب ان يكون الحركة مقولة لاجل ان ان ينفعل مقولة والثاني يوجب
ان يزيد المقولات على العشرة لانه ليس بعض اقسام الحركة بان يجعل مقولة اولى
من بعض وان كان ان ينفعل عبارة عن النسبة للحركة الى المحل فلا يخلوا اما
ان يكون عبارة عن نسبة الحركة المطلقة الى المحل او عن نسبة حركة خاصة الى المحل
والاول يوجب ان يكون الحركة جنسا لان نسبة الشي الى المحل لما كان جنسا فان
يكون ذلك الشي في نفسه جنسا كان اولى وحينئذ يزيد المقولات على العشرة
وان كان ان ينفعل عبارة عن نسبة حركة خاصة الى المحل فليس نسبة بعض الحركات
بان يكون مقولة اولى من البعض وايضا فقد بينا ان ما يكون نسبة الى المحل
يكون مقولة فهو في ذاته يجب ان يكون مقولة فيلزم من الامرين ان يزيد
عدد المقولات وهو باطل فاذن الحق هو ان الحركة ليس نفس مقولة ان ينفعل
وضعف هذه الحجة لا يخفى

الفصل العاشر في المقولات التي يقع الحركة فيها

المشهور وقوع الحركة في اربع من المقولات الكم والكيف والاين
والوضع اما الكم فوقوع الحركة فيه على وجهين احدهما بالتخلخل والتكاثف
والثاني بالنمو والذبول فلنتكلم في الاول فنقول ان الاجسام قابلة
للتخلخل والتكاثف وهو ان يصير الجسم اصغر حجما كان من غير ان ينفصل
جزء منه او اكثر من غير وصل جزء به ويدل عليه امران الاول ان القارورة
تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فاما ان يكون قد وقع الخلاء
وهو محال واما ان يكون الجسم الكائن فيها يتخلخل بالقسر اياه على خلية
المكان ثم تكثفه برد الماء او تكاثف بطبعه فرجع الى الحجم الطبيعي عند
زوال السبب المخلخل اياه خارجا عن طبعه وذلك هو المطلوب الثاني
وهو ان الاواني ينصدع عند غليان ما فيها فلا يخلوا اما ان يكون ذلك
الانصداع بسبب حركة فيها او بسبب حركة ما هو خارج عنها والاول
لا يخلوا اما ان يكون بسبب حركة مكانية او مقدارية ومحال ان يكون بسبب
حركة مكانية لان تلك الحركة اما ان يكون الى جهة واحدة او الى الجهات
كلها فان كانت الى جهة واحدة وجب ان ينتقل الاناء اسهل من صدعه
فان كانت الى جهات مختلفة فتلك الطبيعة المتشابهة تفعل حركات
مختلفة بالطبع وذلك محال وان كانت الحركة بشي خارج مثل ما يظن ان النار
يدخل الماء المغلي فيصير اكثر حجما فينصدع الاناء فلا يخلوا اما ان يدخل
ثقبا خالية او تحدث ثقبا ويدخلها والاول باطل لبطلان الخلاء

وتتقدير صحته فاذا امتلأت النقب الخالية ان يزداد حجم الجسم كله بل وجب
ان يكون على ما هو عليه واما ان احدث النقب فلا يخلوا اما ان يزيد الحجم
قبل النفوذ في النقب المستحدثة او بعده والاول باطل لان نفس المماسة
لا يوجب زيادة الحجم نعم ربما كان المماس يدفع ويضغط الى جهة واحدة
مخالفة لجهة حركته ولا يضطره الى ما لا يجب ان يحصل الانصداع بعد النفوذ
لانه لا يخلوا اما ان لا يكون الزيادة حاصلة قبل الانصداع او كانت والاول
باطل لان النفوذ بالحركة وكل حركة منقسمة فلا نفرض آنا من زمان النفوذ الا وقد
كانت الزيادة حاصلة قبل ذلك لكن حصول الزيادة قبل الانصداع محال من وجهين
الاول ان الآنا اذا امتلأ بشيء لم يتسع الماء الذي آخر حتى ينقبه الى ان يشقه
وثانيهما ان الانشقاق اذا كان للزيادة فاذا كانت الزيادة حاصلة قبل
قبل الانشقاق اذا كان للزيادة فاذا كانت الزيادة حاصلة قبل الانشقاق
فيجب حصول الانشقاق قبل حصول الانشقاق وذلك محال اللهم الا ان يقال
دخل شيء وخرج شيء فيكون الحجم لم يزد الى وقت الانشقاق لكن الاشكال يعود
بعينه في القدر الذي عرض لما دخل لم يخرج مثله ولما بطلت هذه الاقسام ثبت
ان الانشقاق انما عرض لانبساط الحجم الذي فيه وازدياده لا لمداخلة جسم آخر
فيه وذلك هو المطلوب واما بيان لميته اي امكان ذلك فلانه قد ثبت ان الجسم
مركب من المادة والصورة وان المادة ليس لها في ذاتها حجم ومقدار ولا خط
له في ذاته كانت نسبته الى جميع المقادير واحدة والا كان له في خاص ذاته
مقدار معين حتى يكون قابلا لما يساويه وغير قابل لما يفضل عليه ولما لم يكن
الهيولى كذلك كانت قابلة لجميع المقادير واقول انه لا حاجة في بيان
هذا الامكان الى تركب الجسم من الهيولى والصورة اما اولا فلانه اذا ثبت
ان مقدار الجسم زائد عليه كان الجسم في ذاته من حيث هو هو عديم المقدار فكانت نسبته
الى جميع المقادير واحدة سواء كان في ذاته مركبا من الهيولى والصورة
او لم يكن كذلك واما ثانيا فلان الجسم البسيط متصل واحد وثبت ان المقدار
زائد عليه ثم ان الجسم البسيط يكون كلا وبأجزائه في الماهية والحقيقة
اذا امكن اتصاف نصفه امكن ان يتصف مثله بمثلها فلما اتصف الكل
بذلك المقدار فلو انفرد جزؤه وجب ان يكون قابلا لذلك المقدار لوجوب
اشتراك المثلين في الماهية في جميع الامور الواجبة فاذا انتقل الجزء الى
مقدار الكل من غير انضمام شيء اليه او الكل الى مقدار الجزء من غير انفصال
شيء منه وهو التخلخل والتكاثف وهذا الكلام قوي لولا ما يتوجه عليه من
تجويز صيرورة قطرة من البحر مقدار كلية البحر وبهذا يظهر الفرق بين العناصر والافلاك

لان الجزء

لان الجزء ما دام يكون جزءا للكل امتنع قبوله لمقدار الكل فاما اذا انفصل امكن
ان يتصف بذلك المقدار والفلك يستحيل عليه الانفصال واذا استحال ان ينفصل
جزؤه عنه امتنع ان يقبل جزؤه مقدار كله وليس جسم آخر غير الفلك يساوي في طبيعته
طبيعة الفلك حتى يقبل الصغير منه مقدار الفلك واما العناصر فيصح عليها
الانفصال ولو جد ايضا جسم غيره على طبيعته فيصح فيه الكلام المذكور واعلم
ان هذه التفاريع نفي الجزء الذي لا يتجزى لانه لو ثبت ذلك لاستحال ان ينقص
مقدار كل واحد منها عما هو عليه او يزيد فكان التخلخل والتكاثف ممتنعا
واما الذي يقال من ان ذلك لو كان ممكنا لصح ان ينتقل القطرة الى مقدار
البحر والبحر الى مقدار القطرة غير لازم لان لكل جسم حدا معينا من المقدار يكون
طبيعيا له والزائد عليه او الناقص يكون قسرا ولذلك القسر ايضا حد
معين يحده ولا يمكن التجاوز عنه وذلك كما في الكيفيات فاندفع ما قالوه
وكان ثابت بن قرة من المنكرين لذلك واحتج عليه بان قال لو
قبلت المادة اي مقدار كان لامكن ان ينتقل عنصر مقدار ذراع من الماء
مقدار خمسة اذرع عند انقلابه هواء وعنصر مقدار ذراعين من الماء مقدار
ثلثة اذرع حتى يكون عنصر المقدار الاعظم من الماء قد قبل في الهواء مقدارا اصغر
وعنصر الماء الاصغر قد قبل عند صيرورته هواء مقدارا اعظم والحس
يشهد بخلافه فانا لو اخذنا مقدارين متساويين من الماء فقلبناهما هواء
استويا في المقدار ولو كانا مختلفين في المقدار كان الهواءان ايضا مختلفين
وجوابه ما بينا ان لكل مادة حظا من المقدار يستحقه بطبعه وحظا يستحقه
عند وجود القاسر وان لكل واحد حدودا معلومة لا يتعداها فاندفع الشك

الفصل الحادي عشر

في حركة النمو والذبول واما اذا ازداد الجسم بسبب
اتصال جسم آخر به فاما ان يكون الزيادة مداخلة في اجزاء المزيد عليه ومشتبهة
بطبعه واما ان لا يكون كذلك فالاول هو النمو وضده هو الذبول
وربما تشبه ذلك بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن
كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وحقيقته ان الزيادة اذا احدثت المنافذ
في الاصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء
الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوع جسمه فذلك هو النمو واما
الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت
فلا تقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلا جرم لا يتحرك اعضاؤه
الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا نعم الجسم قد يتحرك الى الزيادة فيكون
ذلك نموا في الحقيقة لكن المخصوص باسم النمو حركة الاعضاء الاصلية

الى الزيادة فهذا هو حقيقة النمو ثم ههنا شكوك ثلثة الاول ان النامي لا يخلو اما ان يكون فيه شي ثابت او لا يكون فان كان فالثابت اما ان يكون هو الصورة فقط او المادة فقط او المجموع ومحال ان يكون هو الصورة لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصور ومحال ان يكون المادة باقية لانه لا يخلو اما ان يكون كل المادة باقيا على حالة واحدة او الشي الذي كان كالاصل يبقى واما الزايد على ذلك فانه يكون في التبدل والاول باطل لانه دايما يتصل به شي وينفصل بالتحلل شي آخر واما الثاني وهو ان يكون الباقي هو الاصل فهو محال لان الغذا اذا اتصل به وتشبه بطبيعته فان صار الكل متصلا واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان يكون بعض الاجزاء المفترضة فيه ممكن الزوال والبعض ممتنع الزوال مع اتحاد الطبيعة والمادة وان لم يتصل الغذا بالاصل ولم يتحد به فالوارد ما صار غذاء له وكل ما فيه واما ان لم يكن المادة باقية ولا الصورة يكون باقية فحينئذ لا يكون المجموع باقيا بل يكون بقاؤه بحسب الحس ثم هذا ايضا محال لان زمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وههنا مراتب في الزيادة كل واحد منها آني الوجود لان المرتبة الواحدة منها لو ثبتت اكثر من آن واحد لوقفت الحركة وبطلت وثبت ان الشخص متبدل بحسب تلك الزيادات فاذن يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وذلك محال الثاني انا سلمنا ان في النامي شيئا محفوظ الذات غير متبدل لكن الحركة لا بد لها من متحرك باق في كل زمان الحركة ولا بد من تغير حاله فالمتحرك ههنا اما ان يكون هو الاصل او الجملة فان كان هو الاصل فالاصل لم يتغير حاله الا بعد النمو وقبل النمو فهو على حالة واحدة فان كان هو الجملة والمجموع الحاصل فالجملة حصولها عند نهاية الحركة والمتحرك لا بد وان يكون موجودا من ابتداء الحركة الى انتهائها الثالث انا سلمنا وجود شي محفوظ الذات متبدل الصفات لكن ذلك التبدل ليس بحركة لان الحركات انما تكون بين المتضادين والكبر والصغر ليسا بمتضادين والجواب اما الاول فحله ان النامي فيه اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية المتشخصة واجزاء متبدلة وهي اسباب لحفظ كمالات تلك الصورة واحتج الشيخ على بقاء بعض الاجزاء ببقاء الشامات وايضا القروح ولست اعني بذلك الاحتمال ان يكون الاجزاء الغذائية لما وصلت الى ذلك الموضع تشبهت به واما قول المشكك ان الزيادة لما اتصلت وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض بالتحلل اولى من البعض فجوابه ان الزيادة ربما تميز عن الاصل في الاستحكام

والقوة لان الاجزاء الاصلية بما فيها من الصورة النوعية مبدا لاستتباع تلك الزيادات وتحليلها فنصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل الباقي وهو المتحرك واما الشك الثالث فجوابه ما بينا ان المبدا والمنتهى لا يجب ان يكونا متضادين بل يكفي في ذلك نوع من التقابل ثم ان سلمنا انه لا بد من التضاد فالصغر والكبر الذي يتحرك بينهما النامي والذابل ليس الصغر والكبر لا يتعداهما ويتحرك فيما بينهما فيكون العظيم هناك عظيما في ذاته ولا يصير صغيرا بالقياس الى عظيم آخر في ذلك النوع وكذلك القول في الصغر واذا كان كذلك كانا متضادين فهذا تمام القول في النمو فاما حقيقة الغذا فغير لايقة بهذا الموضع فلنؤخرها الى علم النفس

الفصل الثاني عشر في اثبات الحركة في الكيف

وهي الاستحالة من الناس من ظن ان الاجسام لا يجوز ان يتغير كيفياتها المحسوسة فالحار لا يصير باردا في الحقيقة وبالعكس وهم المنكرون للاستحالة ثم لما شاهدوا صيرورة الحار باردا والبارد حارا تحزبوا حزبين فمنهم من سلم الكون ومنع الاستحالة وزعم ان الماء اذا تسخن فلم يحصل في كله بعض السخونة بل في بعضه كل السخونة اي صار بعض اجزائه نارا واختلط بالاجزاء المائية فان كانت قليلة كانت السخونة قليلة وان كانت كثيرة كانت السخونة عظيمة ومنهم من اصر على منع الاستحالة والكون وهم ايضا على قسمين الاول اصحاب الكمون والظهور فزعموا ان الاجسام لا يوجد منها شي بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من كل الطبايع لكنه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة ما كان غالبا ولا شك انها حال بروزها من الكمون يختلط بالاجزاء التي كانت غالبة عليه فيحس بجملتها احساسا لا يمكن التمييز بين آحادها فيحصل للحس هناك امرا بين الحر والبرد وهؤلاء هم اصحاب الخليط ومنهم من يقول الجسم فيه مثلا اجزاء حارة وباردة وليس واحد منها كامنا لكنه اذا صار بحيث فارق الحار ظاهره وباطنه فيبقى البارد وبالعكس والفرقة الثانية زعموا ان الجسم البارد اذا صار سخينا فذلك لانه يدخل فيه من الخارج اجزاء نارية فاذا اختلطت بالنار احس بالشي متوسط بين الحار والبارد وقولنا الدليل على وجود الاستحالة انا نرى الماء يصير حارا بعد ان لم يكن فحرارته اما ان يكون لمخالطة نارية واما ان لا يكون فان لم يكن بمخالطة نارية صح قولنا وان كانت بمخالطة نارية فتلك النارية اما ان يرد

مطلب في ابطال الكمون والبروز

عليه من الخارج او لا من الخارج فان لم يكن من الخارج فاما ان يكون قد حدثت
الآن او كانت موجودة فيه لكنها كامنة فلنبدا بابطال الكمون ونقول
اما ان نعني بالكمون المداخلة والاول باطل لما ثبت من استحالة تداخل الجسمين
وايضا فلو جوزنا ذلك فيها اما ان يكون مع كل جزء من الماء جزء من النار
مداخل فيه واما ان يكون البعض كذلك دون البعض والقسم الثاني لا يخلوا اما
ان يكون الاجزاء الخالية عن مداخلة النار فيها قابلة للسخونة او غير قابلة
لها والاول يقتضي وجوه الاستحالة والثاني يقتضي ان نحس بعض اجزاء الماء
في غاية البرد وبعضها في غاية السخونة وايضا فليس البعض بذلك اولى
من البعض مع تساوي طبيعة الاجزاء واما ان وجد مع كل جزء من الماء جزء
من النار فلا يخلوا اما ان تنكسر صرافة كل واحد منهما بصرافة الاخر او لا تنكسر
فان انكسرت فقد جاز الاستحالة وان لم تنكسر فلا يخلوا اما ان يكون الملاقي
لاحد الجزئين ملاقيا للاخر او لا يكون فان لم يكن الجزآن متداخلين وان كان
فاذا لمسنا الماء بايدينا وجب ان نحس من سطح ذلك الجسم الملموس بسخونة مثل
سخونة النار سارية في كل ذلك السطح وببرودة مثل برودة الثلج سارية
في كله لانه ليس في ذلك السطح موضع الا وقد حصلت فيه هاتان الكيفيتان
ولما بطل ذلك بطل ما قالوه وايضا فلان الحار لما كان كامنا بمداخلة البارد
وجب اذا تخلص البارد من الحار والحار من البارد ان ياخذ المجموع
مكانا اعظم وليس كذلك فان ظهور الحر قد يتبعه العظم فاما عند غلبة البارد
على الحار فذلك مما ينقص الحجم نقصا محسوسا ولا يقال ظهور البرد يوجب
فرط مداخلة والمداخلة توجب زيادة الحجم ونقصان الجسم لان حكم
كل واحد من المتداخلين حكم الاخر في المقدار فاما اذا فسروا الكمون باختفاء
الاجزاء في باطن الجسم فيجب ان يكون باطن الماء البارد اسخن من الماء السخن
لانه اذا اسخن بعد تطرق النيران وكانت قبل ذلك مجتمعة فتكون سخونتها
اقوى لكنا لا نحس بالحرارة لا في باطن الجسم ولا في ظاهره بل ربما نجد باطنه
ابرد من ظاهره الا اذا قيل النار الباطنة لا تحرق ولا تسخن واذا جاورتها
النار الخارجية ابرزتها وجعلتها مسخنة وذلك اعتراف بالاستحالة ومما يدل
على بطلان الكمون ان نقول ظهور الكامن اما ان يكون بسبب خارجي او لا
بسبب خارجي فان لم يكن بسبب خارجي بل لطبيعته وذاته وجب ان يكون ظاهرا
ابدا وان كان بسبب خارجي فذلك السبب اما ان يفيد لتلك الاجزاء الكامنة
قوة بها تقوى على البروز او ليس كذلك والاول قول بالاستحالة والثاني
لا يخلوا اما ان يكون تحريك ذلك السبب لم يتوقف على مماسته له او يتوقف

فان توقف

فان توقف وجب ان يكون كل مسخن عند ما يستحيل يعظم حجمه لنفوذ الجاذب
فيه او الدافع فيه وان لم يتوقف على المماسة بل يكفي فيه مجاذ والمناسبة
فكان يجب ان يتحرك الاجزاء المتجانسة بعضها الى بعض بل هذا اولى
لان انجذاب الجسم الى مجاورة الاقرب اولى من انجذابه الى مجاورة
الابعد بل كان يلزم ان يكون انجذاب الكامن الى الظاهر اولى من العكس
ولا يقال الاغلب اجذب لانا نقول الذي يلي حسنا من جهة واحدة
هو حاليا ويه من تلك الجهة فان فصل شيء فهو مباين لذلك الا اذا قيل
بانه يشتد القوى عند ازدياد الجاذب وهو قول بالاستحالة وايضا
فاذا قربنا شعلة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران
عظيمة وكانت على مذاهبهم كامنة فيه فلو كان الاغلب اجذب لكان
انجذاب الشعلة الى تلك النيران الكامنة اولى من العكس فان قيل
نحن لا نقول بالكمون بل نقول الجسم كان مخلوطا بضده وانما استحال
الى الحار لان البارد فارق ظاهره وباطنه فنقول اذا فارق البارد فاما
ان حصل اليه من الاجسام الحارة ما يسد مسده او لا يضاف فان لم يكن
وجب ان يكون كل مسخن ينقص حجمه او يكون كل مستحيل يتخلخل وينفش
فان كان يسد ضده مسده على سبيل الورود من خارج فلم صار ربما يبرد
بعد الحرارة ينقص حجمه الا ان يقال الذي يبرد لا يرد عليه من خارج شيء
والذي يصير حارا يرد عليه من الخارج وذلك تحكم وايضا فالحار اذا صار
باردا وجب ان لا يصير حارا مرة اخرى لانه في اول الامر صار صرفا
فكيف يصير بعد صرافته صرفا مرة اخرى ولنبطل الان القول بالورود
وذلك من وجوه اربعة الاول ان جبلا من كبريت تمسه نار صغيرة
قدر شعلة مصباح ثم تنفذ عنه بعجلة فيشتعل كله نارا فان كان ذلك
بالورود عليه من خارج وجب ان لا يكون اكثر من تلك الشعلة لان تلك
النار القليلة المقدار كثيرة بالقوة كما ان القليل من الزعفران يصبغ ماء
كثيرا لانا نقول فحينئذ تكون عوده الى البرودة لاجل مفارقة تلك
النارية القليلة فيجب ان لا يكون النقصان الحاصل عند البرد محسوسا
الا ان يقال النارية لما انفصلت استصحبت شيئا كثيرا من الجسم لكنا
نقول فما بالها اذا جاءت صرفة ليس معها الرفيق عاد الى عظمها
الاول الثاني الجمد اذا وضع عليه شيء برده فان كان ذلك بتحلل اجزاء
جمدية نافذة في ذلك الجسم فاما ان يطرد من اجزاء الجسم الاول شيئا او لا
يطرده فان لم يطرده وجب ان يزداد حجمه عند البرودة وان طرده فتلك

فاما ان يطرد

نفسه فوجب ان لا ينقص الحجم عما كان او يطرد اكثر من نفسه فحينئذ لا يعود
الى الحجم الاول الا لمخالطة جانا اكثر من البارد الثاني فذهب يعود الى الحجم الاول
فيكون البارد اقوى في التاثير من الحار وهو باطل على مذهبهم الثالث
ان الاجزاء النارية لما نفذت في الماء فان كان بقوة طبيعية وجب ان يكون
ذلك من جهة واحدة وان كان سببا خارجيا فذلك الخارجي كيف يبطلها
عن مجاوزة مشاكلاتها ويخلطها بضدها الرابع ان الجسم قد يسخن بالحركة
والخضخضة وبغضب الانسان فيسخن بشرته من غير ورود نارية عليها
ومما يدل على بطلان الكمون والنفوذ جميع ما يدل على وجود الكون والفساد
ولنبطل الآن قول من يقول الماء اذا سخن فذلك لانه صار بعض اجزائه
نارا فنقول اجزاء الماء ان كانت متشابهة لم يتميز بعضها عن البعض
في استحقاق قبول الاثر الا ان الاجزاء الاقرب اولى بقبول الاثر من البعيد
فكان يجب اذا ظهرت السخونة ان يحس بما ظهرت فيه بكمالها وتمامها مثل
ما يحس في النار وليس الامر كذلك بل نرى الحرارة تظهر في الكل ضعيفة ثم تشتد
ولا يقال ان ذلك لتخلل اجزاء عديمة السخونة بين الاجزاء النارية وذلك
لانه يلزم ان يقال الحرارة نفذت من الجزء الاول الى الثالث في الاسخان
وترك الوسط وذلك محال مع فرض تساوي الاجزاء كلها واما ان اختلفت
الاجزاء فاختلافها اما ان يكون بحر او برد او بكثافة او لطافة والاول
فاما ان يكون الحار منها في غاية السخونة وحينئذ لا يستفيد السخونة
مرة اخرى واما ان يكون ضعيف السخونة ويتزايد سخونة لاجل المسخن
فحينئذ حصلت الشدة والضعف في الحرارة واما ان كان اختلافها
بالكثافة واللطافة فليس يبلغ الفرق بين الكثيف واللطيف من النوع
الواحد مبلغ القرب والبعد فان كل واحد من اللطيف والكثيف
يبتدي الحرارة والاجزاء فيما يقرب منه ثم فيما يبعد واذ قد بطلت
المذاهب الثلثة ثبت وجود الحركة في الكيفيات المحسوسة والله تعالى
اعلم **الفصل الثالث عشر** في اثبات الحركة في سائر اقسام الكيف
انكر بعضهم وجود الحركة في الحال والملكة لانها كيفيات نفسانية والحركة
على النفس محال واما القوة واللاقوة فزعم انهما بالعلل لا من جهة
خاصة ويمتنع ان يوجد مع المزاج الذي يوجد معه الاخر فاذن الموضوع
غير مشترك بينهما فلا يكون بينهما تضاد فلا يكون بينهما حركة لان الحركة
انما تكون من ضد الى ضد ونحن نقول اما الكيفيات النفسانية فاذا
كان حدوثها على التدريج كان ذلك حركة واما القوة واللاقوة فانهما

وان كانا

وان كانا تابعين لعرضين مختلفين لكنهما كيف كانا متعاقبين على
ذات الموضوع ويمتنع اجتماعهما فيه فبينهما تضاد فبتبع الكيفيات المختصة
بالكميات لا تضاد فيها كما بينا ولا حركة **الفصل الرابع عشر** في الحركة
في الاين والوضع اما الاين فالحركة فيه ظاهرة واما الوضع فهو قابل
للحركة لان الجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم وما لا يكون له مكان لكنه
لا يخرج عن مكانه كسائر الافلاك اذا تحرك لم يكن حركته مكانية بل انما تغير
نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية او محوية وهذه النسبة
هي الوضع فالتغير فيها يكون بتغير الوضع لا يقال الفلك كل اجزائه متحرك في المكان
وكل ما كان كل اجزائه متحركا في المكان فهو ايضا متحرك في المكان فحركة الفلك
مكانية لانا نقول ان حقيقة الكل مغايرة لحقيقة كل جزء فلا يجب ان يكون
الحكم الثابت لكل جزء ثابتا للكل فان كل واحد من الاجزاء ليس بكل مع
ان الكل كل فبطل ما قالوه وليس من البعيد ان يكون شيء ذو اجزاء
كثيرة بالفعل كالرمل وغيره ينتقل كل جزء منه الى مكان الآخر مع ان الكل
لا يفارق مكانه وليس لقائل ان يقول الوضع لا يقبل الاشتداد
والنقص فلا يقبل الحركة لانا نقول يصح ان يقال للشيء انه اشد انتصابا
او انتصابا من الآخر وهذا يدل على انه قابل لها وليس لهم ان يقولوا
لا تضاد في الوضع فلا يكون فيه حركة لانا بينا انه لا يجب ان يكون ما منه
الحركة وما اليه متضادين بل يكفي ان يكون بينهما ضرب من التقابل وان لم
يكن ذلك بالتضاد وكلام الشيخ يوهم ان حركة الوضع امر استخرجه
الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون مع اني رايت في كلام الشيخ ابي نصر
الفارابي تصريحه بذلك في كتاب مختصر له يسمى بعيون المسائل فقال
حركات الافلاك وضعية دورية والله اعلم **الفصل الخامس عشر**
في ان الصور يمكن زوالها عن المادة وتبدلها بغيرها واذ قد بينا
المقولات التي يقع الحركة فيها فلنبين الآن ان ما عداها لا يقع الحركة
فيها ولنبدا بالجوهر فنقول انا قد بينا ان الحدوث قد يكون دفعة
وقد يكون لا دفعة ولا يمكننا بيان ان الصور الجوهرية تحدث دفعة
الا اذا بينا انه يصح تبدلها وتغيرها ونعقل حدوثها فلنبين ذلك
اولا والخلاف فيه مع المنكرين للكون والفساد فكان بعضهم
منع منه لاستحالته وبعضهم منع منه لتوهم الاستحالة وهم الذين
يجعلون العنصر واحدا اما النار ويكونون عنها سائر العناصر انما
بتزايد التكاثف او الارض ويكونون عنها البواقي بتزايد اللطافة

انما يكون دفعة

او شيئا متوسطا ويكونون منه بتزايد اللطافة صح

والبعض بتزايد الكثافة ويزعمون ان ذلك العنصر مع اختلاف درجات
التخلخل والتكاثف محفوظ الطبيعة والذي يدل على فساد قولهم نوعان
الاول ادلة عقلية والثاني اعتبارات حسية اما الادلة العقلية
فقد ذكر الشيخ وجهين الاول انا سنبين ان كل ما يصح عليه الكون والفساد
فانه يصح عليه الحركة المستقيمة وذلك ينعكس جزئيا ان بعض ما يصح عليه
الحركة المستقيمة بجزء معين من حيزه اما ان تكون لطبيعته او لا لطبيعته والاول
باطل لما ثبت من حصول الاجزاء المتساوية في الطبيعة في احياز متباينة
وان لم تكن ذلك لطبيعته فاما ان تكون لاجل ناقل نقله الى ذلك الموضع
وهو باطل لان القسري بعد الطبيعي فلو قدرنا عدم ذلك الناقل فلا بد من سبب لحصوله
في الاحياز فيعود العلة فيه ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز مخصوص
حدوثه بعين العلل واستمر بعد ذلك فيه هذا انما يعقل اذا كانت صورها حادثة
والذي اقول عليه ان النار مثلا جسم ولا شك ان جسميتها مغايرة
لنا ريتها فتشخص تلك النارية ليس لماهيتها ولوازم ماهيتها والا لكان نوعها
في شخص واحد وذلك محال فاذن ذلك التشخص بسبب العوارض وذلك
لا محالة يكون بسبب المادة كما عرفت فنقول ليس علة تشخص تلك النار طبيعة
الجسم لان ذلك محال كما تقدم بعدم مثلها لوجوب اشتراك الجسمين في الصفات
الواجبة فاذن العلة في تشخص تلك النارية اعراض مخصوصة موجودة في المادة
ومعلوم ان الاعراض توابع الصور فالاعراض المشخصة لهذه النارية ان
كانت معلولة لتلك اللوازم لزم الدور وان كانت معلولة لصورة
اخرى موجودة في تلك النارية فقد كانت قبل هذه الصورة صورة
اخرى فهذه الصورة حادثة ثم الصورة السابقة ان كانت مساوية لهذه
الصورة في النوع امتنع زوالها وحصول هذه لان الصورة انما تحدد اذا
قويت مناسبة المادة لها وان كانت السابقة مماثلة للمتجددة لكان
ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها لا محالة ملائمة لتلك السابقة فلا يكون
مبطلا لها وحينئذ يمتنع تجدد الصورة المتجددة هذا خلف فاما اذا
كانت السابقة مخالفة للمتجددة كان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها
منافرة للسابقة فلا جرم ينعدم تلك السابقة حتى توجد المتجددة وظاهر
ان كل صورة عنصرية لا ينحصر نوعها في شخصها فقد كانت مادتها موصوفة
قبلها بصورة اخرى تخالفها وذلك يدل على وجود الكون والفساد
ويدل ذلك على ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فيكون
حادثا لا محالة واما النوع الثاني من الادلة فاعلم ان العناصر كما عرفت

اربعة

اربعة والذي يدل على انقلاب الماء ارضا ان اهل الاكسير يعقدون
المياه الجارية احجارا صلبة فان قيل تلك المياه تخالطها اجزاء ارضية صغيرة
جدا وعند العقد تتحلل الاجزاء المائية بالتبخير وتبقى الباقية على امتزاجها المستحكم
بالارضية فنقول لو كان كذلك لكان في تلك المياه من الخثورة ما يفعله يستحقها
هذا الحجر ونقول لنا اياه واخرجنا اياه بقدر من الماء المصعد المقطر المردد مرات
قدره اضعاف ذلك ولما لم نر في ذلك الماء خثورة اصلا بطل هذا السؤال
ويقرب من ذلك انا اذا اخذنا ماء الغلي المصفى غاية التصفية وخلط
بالخل الذي طبخ فيه المرتك وصفي غاية التصفية ثم خلط جميعا فانه يحصل
منه شيء يسمونه لبن العذراء ثم ينعقد في نفسه حجرا جاسيا فذلك ماء انقلب
ارضا واما انقلاب الارض ماء فان اهل الحيل يتخذون مياها حادة ويحلون
فيها احجارا صلبة حجرية فان قيل تلك الاحجار كانت فيها مياه كثيرة
ولكنها لما كانت شديدة الاختلاط بما فيها من الارضية فاذا دبرت بالمياه
الحادة ضعف الامتزاج وتخلصت الاجزاء المائية عن الارضية واختلطت
بتلك الاجزاء المائية من ذلك الماء الحاد فقد صالح ثم انه مع ذلك لا يحل الا بالبرد
الذي يعرض بسبب برد الاجزاء المصغرة المعروفة من الهواء وهي اذا بردت
ثقلت فنزلت واتصلت عند النزول وحصل منها من الماء قدر صالح
يمتزج بالمحلول الاول فيصير في الحس كانه ماء جاري وبالجملة فالملح والنوشادر
المحلولان كالمياه الجارية مع انا لا نشك في وجود ارضية كثيرة هناك ولذلك
يعقدها ادنى حرارة فنقول الاجزاء الرطبة ان كانت مغلوبة في المقدار
فكيف صارت غالبة عند الانحلال وان كانت مساوية معادلة لكنها
كانت مغلوبة في الظاهر وجب ان تكون غالبة في الباطن وليس الامر
كذلك ويقرب من غرضنا ان الاجسام تقع في الملاحة فيصير ملحا ثم ان الملح
ينحل بالرطوبة ويصير ماء زلالا واما انقلاب الهواء ماء فمن وجهين
الاول ان القدح اذا وضع في الجمد بحيث يبقى طرفه خارجا عن الجمد وشد
راسه فانه يجتمع فيه ماء كثير كالقطر وليس ذلك للرشح اذ الرشح حيث يكون
الاثار اشبه ولانه بالماء الحار اولى ولان ذلك ربما لم يتحلل منه شيء بل كلما
كان الجمد ابعد من التحلل كان هذا المعنى اكثر ولان الماء لا يتصعد فكيف يجتمع
القطرات على طرف الكوز مع ان الجمد اسفل منه فاذن ذلك لاجل ان الهواء
استحال ماء فان قيل لو كان ذلك لاستحالة الهواء ماء وجب ان لا يزداد
حتى يمتلئ الكوز ولا نراه كذلك بل يحصل قدر من الماء في زمان يسير ثم لا يزيد
مثله في مثل ذلك الزمان بل السبب فيه ان الاجزاء المائية كانت منتشرة

في الهواء المحصور في الكوز فلما بردت نزلت فاتصلت فانفصلت بثقلها
عن الهواء الى قعر الكوز فلما استصفينا البرد المصفى من الهواء بالاصداء لم
يتصل مدد بها ولم يرد ما فيه فليس ذكر في الآثار انا اذا قد نبرد
بالجمد قدر كبيرة ندى من الهواء كلما لقطته مد الى اي حدثت ولو كان السبب
ما قاله المتشكك لكنا اذا اخذنا القطرات وجب ان لا يعود مرة اخرى
لان الاجزاء المائية كلها لما نزلت في المرة الاولى بقي الهواء صرفا الا ان العالم
انها وان نزلت فقد صعدت اجزاء اخرى مائية ولكن ذلك باطل اذ ليس
هناك ما تصعد وقوله لو كان ذلك بسبب احالة الهواء وجب ان لا يزال
يزداد حتى يمتلئ القدح فجوابه ان تبريد الجمد مغلوب بتسخين حرارة فلا يعد
تبريد الجمد عن الهواء القريب منه جداً فاذا احاله ما لم يكن كذلك الماء من البرد
ما الجمد فيكون ضعف البرد فلا يقوى على احالة الهواء [illegible] ما يصير كالحجاب
من وصول ما تبرد الجمد الى هواء آخر نعم اذا التقطت القطرات فقد زال
المانع فلا جرم تعود [illegible] ولذلك قال الشيخ كلما لقطته مد الى اي حدث
الثاني انه شوهد الهواء الصافي اصبح ما يكون ثم ينعقد دفعة من غير بخار
يصعد اليه او ضباب ينساق اليه ثم انه يصير سحابا مثلجا ومعاد ذلك
رمية في [illegible] ثم يعود الهواء صافيا ثم ينعقد مرة اخرى ويدوم ذلك الى
ان ينقصد من هذا الوجه ثلج عظيم وليس ذلك الا هواء استحال ماء قال
بعضهم يحتمل ان يقال الاجزاء المتصغرة المتفرقة المتصعدة الى
الجو البارد لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق المركز
فاجتمعت وصارت سحاباً واذا قوي بردها امتدت الى الاجزاء
الاخر فبردت واجتمعت فانفصلت سحابا مثلجا ولو كان ذلك
لاستحالة الهواء لاتصل مدد الثلج لاتصال مدد البرد بالثلج الواقع على
الارض وكان لا يصحو الجو الا بعد حادث وليس كذلك فان يوم الصحو
عن المطر ابرد من يوم المطر فان الهواء الملاصق للثلج النازل على الارض
اولى بالبرودة من الذي في اعالي الجو فلم لا يتكثف ويصير ماء او
ثلجاً كما يتكاثف في الجو العالي والهواء الذي عندنا على الارض اولى بالبرودة
من الذي في اعالي الجو فلم لا يتكيف ويصير ماء او ثلجاً وهذا الذي ذكره
هذا المعترض متجه فلنترك هذا الوجه واما انقلاب الهواء نارا فذلك
اذا الح على الكير بالنفخ والخنق ومنعه من الدخول والخروج فانه يحترق
يستحيل ما فيه نارا وكذلك اذا قربنا شعلة من حبل كبريت ظهرت
نيران عظيمة وليس ذلك الا انقلاب الهواء والارض نارا واما انقلاب

النار

النار هواء فهو متفق عليه وذلك عند اطفاء النار واما انقلاب الارض ناراً
فقد قالوا يدل عليه ان الحطب اذا كان رطباً كان عاصيا على النار فيجتمع
منه دخان كثير وذلك هو الاجزاء العاصية منه وان كان يابساً لم يدخن
او دخن قليلا وليس يمكن ان يجعل السبب فيه ان الاجزاء الارضية في الرطب
اكثر والهوائية في اليابس اكثر فلا جرم الفعل الذي يصعده الحر
من الرطب اكثر لانا نعلم ربما كان اليابس اقل فعلمنا ان ذلك لاجل
ان انقلاب الارض الى النار اسهل من انقلاب الماء اليه لان الماء في
غاية البعد عن النار وقريب منه ايضا ان البلسان يستحيل دفعة واحدة
وليس ذلك الا لاستحالة كل ما فيه من العناصر واما انقلاب الماء ناراً
فقد قال الشيخ عاينت قمقمة صغيرة شددنا رأسها ووضعناها في
الاتون فما لبثنا حتى انشقت وخرج كل ما كان فيها ناراً ومعلوم ان الماء
الذي كان فيه لم يمازجه اجزاء نارية لا بان كانت كامنة فيه ولا بان
نفذت ودخلت فيه لعدم المنفذ في القمقمة فاذن الماء الذي كان فيها
انقلب الى الهوائية والنارية هذه جملة ما ذكروا من هذه الامارات
في اثبات الكون والفساد واما تفصيل مذهب القائلين بالاشكال
فيأتي في باب المزاج **الفصل السادس عشر** في ان الصور الجوهرية
لا يكون حدوثها بالحركة برهانه ان الطبيعة الجوهرية غير قابلة للاشتداد
وما يكون كذلك فحدوثه دفعة لا على التدريج بيان انها لا تقبل الاشتداد
انها ان قبلته فاما ان يكون في وسط الاشتداد يبقى نوعه اولا يبقى
فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فذلك عدم
الصورة لا اشتدادها ثم لابد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك
الصورة المتعاقبة اما ان يكون فيها ما يوجد اكثر من آن واحد او لا يوجد
ذلك فان وجد فقد سكنت الحركة وان لم يوجد فههنا صورة متتالية
آنية الوجود ثم في هذا المقام يمكننا ان نتمم الحجة بطريقين الاول انه يلزم
منه تتالي الآنات وذلك محال وهو منقوض بالحركة في الكيف الثاني ان
نقول الحركة تستدعي محركاً موجوداً والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح
عليها الحركة في الصور وبه يظهر الفرق بين الحركة في الكيف والحركة في الصور
لان الموضوع هناك غني في وجوده عن الكيفية فيصح ان يتحرك في الكيف
اما المادة فغير موجودة بدون الصورة فلا يمكنها ان تتحرك في الصورة
ولكنا اذا تممنا الحجة بهذا الطريق وقع الكلام الاول ضايعاً فان هذا القدر
كاف في اثبات المطلوب فاذن العمدة في هذا الباب ذلك

وتحقيقه ان الحركة في الصورة انما تكون تعاقب صور لا يوجد واحدة
منها اكثر من آن واحد وعدم الصور المقومة يوجب عدم الذات
فاذن ليس يبقى شيء من هذه الذوات زمانا وكل متحرك فانه
باق في زمان الحركة فاذن ليس شيء من هذه الذوات بمتحرك بل الذات
تكون باقية في جميع زمان الحركة في الكيف فانه باق في زمان الحركة
لان عدم الكيفية لا يوجب عدم الذات وههنا موضع بحث فان
قوله عدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات ان عنى به ان عدم
الصورة يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن
الخصم لا يجعل المتحرك في الكيف هو الجملة الحاصلة من الكيف والمحل حتى
يلزمه ان يجعل المتحرك محل تلك الصورة وحده كما ان المتحرك في الكيف
هو محل الكيف وان عنى به ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر
ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة وكل حادث فله مادة فللمادة
مادة اخرى الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فان لم يكن هناك
شيء محفوظ الذات مع تلك المتعاقبات كان الحادث غنيا عن المادة
وهو باطل وان وجد فيها واحد محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة
عن ذلك الشيء موجبا عدمه والعجب ان الشيخ لما اورد على نفسه
سوالا في باب كيفية تعلق الهيولى بالصورة وهو ان الصورة
النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة ثم اجاب عنه بان الوحدة
التشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة
واذا كان هذا قول الشيخ فسعدر ان يقع الحركة في الصورة فلا يلزم من
تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية بعد عدم
الصورة واذا كان كذلك بطلت الحجة المذكورة ولما كانت الحجة
الاولى لا تتم الا بهذه الحجة فهذا الشك يكون قادحا في الحجتين ثم ان الشيخ
بعد الفراغ من هاتين الحجتين اورد حجة اخرى وبين ضعفها وهي
ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد
ثم قدح فيها بانا ان اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على الموضوع فالصور
لا ضد لها وان لم يعتبر ذلك بل كفى تعاقبهما على المحل كان للصورة ضد
لان المائية والنارية معنيان وجوديان يشتركان في محل واحد
ويتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف والبعد فقد بينا ان مانعه
الحركة وما اليه لا يجب ان يكونا متضادين على كل حال ثم انه بعد
الفراغ من الاستدلال اورد شبهة من اثبت الحركة في الصورة وهي

ان المني

ان المني يتكون حيوانا يسيرا يسيرا والبذر يتكون نباتا يسيرا يسيرا واجاب
عنه بان المني الى ان يتكون يعرض له تكونات اخر يتخلل ما بينها استحالات
في الكيف والكم فيكون المني لا يزال يستحيل يسيرا يسيرا وهو بعد مني الى
ان يبلغ حدا ينسلخ عنه الصورة المنوية ويصير علقة وكذا حاله الى
ان يستحيل مضغة وبعده عظاما لكن الظاهر يوهم ان هذا سلوك
واحد من صورة جوهرية الى صورة اخرى وليس كذلك بل هناك استحالات
دفعية في الصور تخللها حركات في الكيفية فهذا مجموع ما ذكره احتجاجا
واستدلالا والذي يعول عليه في هذا الباب الحجة الاولى وهي
ان المادة لو تحركت في صورتها الجوهرية لزم منه تتالي الآنات ولا شك
ان هذه الحجة بعينها قائمة في الحركة في الكيف فالحق انه يقال ان كل واحد من تلك
الكيفيات المتعاقبة سعى زمانا ويكون السلوك من البياض الى السواد
وان كان في الحس سلوكا مستمرا الا ان في الحقيقة هناك توقفات وانتقالات
فانه لم يقم برهان قاطع على ان ذلك السلوك مستمر في الحقيقة وانما الاعتماد
فيه على الحس والسلوك المستمر حسا لا يمنع من وجود توقفات في ازمنة صغيرة
جدا لاسيما والزمان يقبل القسمة الى ما لا نهاية له ومما يؤكد ذلك ان
الشيخ حكى في ابطال الشعاع حجة وهي انه كان يجب ان يكون نسبة
زمان حركة الشعاع الى شيء على بعد ذراعين الى زمان حركته الى الكواكب
الثابتة نسبة المسافتين فيجب ان يظهر بين الزمانين تفاوت محسوس
فقال هذه الحجة فاسدة لانه يمكن ان يفرض زمان غير محسوس قصيرا
ويحصل فيه الحركة التي للشعاع الى الثوابت ثم يمكن ان ينقسم هذا الزمان
الى غير النهاية فيمكن ان يوجد جزء نسبته اليه نسبة المسافة القصيرة الى
المسافة البعيدة ومع ذلك يكون الزمان العظيم والصغير غير محسوسين
قصرا اقول لما كان الامر كذلك فكيف يدل السلوك المستمر حسا
على ان ذلك السلوك مستمر في الحقيقة بل لو لم يلزم على الحركة في الكيف شيء
من المحالات لكان من الواجب عليهم ان لا يجزموا بوجوبها معولين في ذلك
على الاستمرار الحسي بعد ان علموا ان الزمان الغير المحسوس يمكن انقسامه
الى الحد الذي قالوه فانه لو حصل التوقف في جزء من ذلك الزمان الغير
المحسوس لم يكن ذلك الزمان مستمرا في الحقيقة ولم يكن ذلك حركة ولما ثبت
ان الحركة في الكيف لم تقم عليها حجة يعتد بها بل يلزم من وجودها تتالي الآنات
لزوما لا مدفع له وجب العدول بنفيها فقد عرفت ان الحجة الدالة
على نفي الحركة في الصورة الجوهرية دالة بعينها على نفي الحركة في الكيف والكم

يتمسك به مثبتوا الحركة في الكيف وهو السلوك المستمر حساً وان الجواب عنهما
جواب واحد وهو ان المستمر في الحس يحتمل ان يكون غير مستمر في الحقيقة والمثبتي الحركة
الحركة في الكيف ان يقولوا انه اذا حصل الوقوف عن الحركة في الكيف فلا يخلو
اما ان يكون الاستعداد في الحركة واما ان يكون هو قد وقف ايضاً فالاول
فيه تسليم للتغير المستمر المتصل واما الثاني فيوجب ان يستمر تلك الكيفية وان لا
تحدث بعد زمان كيفية اخرى لان الاستعداد عند حدوث الكيفية الثانية
كهو قبل حدوثها واذا كان كذلك استحال حدوث تلك الكيفية فهذا ايضاً
كلام مخيل ولنا فيه نظر **الفصل الرابع عشر** في نفي الحركة عن باقي المقولات
اما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بنفسها بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها
قابلا للاشد والاضعف كانت الاضافة ايضاً كذلك فانها لو بقيت
على حد واحد عند تغير متبوعها الى الاشتداد والتنقص اشعر ذلك باستقلالها
بنفسها ومن هذا يعرف ان ما يقال فيه ان حد الانتقال في الاضافة يكون دفعة
فيه نظر واما متى فقال في النجاة ان وجود الجسم متوسط الحركة فكيف يكون
الحركة فيه حركة لكان لمتى متى آخر هذا خلف وقال في الشفاء يشبه ان يكون
الانتقال فيه واقعاً دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى
شهر يكون دفعة اقول لا مناقضة بين هذين القولين فان الانتقال دفعة
غير والحركة غير ثم قال ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة فان الانتقال
لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كيف او كم ويكون الزمان لازماً لذلك
التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار وهكذا القول في الجدة الا
مقولة نسبة اما مقولة ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما
بطلانه لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد
باقياً او لا يكون والاول محال ان يكون باقياً لان التبرد توجه الى
البرد والتسخن توجه الى السخونة والشيء الواحد في الزمان الواحد
لا يتوجه الى الضدين وان لم يبق التبرد وفيما بينهما سكون لا محالة فليس هناك
حركة من التبرد الى التسخن على الاستمرار واما الذي يقال من ان الشيء
قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيراً يسيراً لا من جهة تنقص قبول الموضوع
لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة فذلك اما لان القوة تحول يسيراً يسيراً ان
كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيراً يسيراً ان كان الفعل بها
وفي جميع ذلك تتبدل الحال اولاً في القوة او العزيمة او الالة ثم يتبعه التبدل
في الفاعلية فيكون التبدل في الفاعلية بالتبعية وتحقيقه ما ذكرنا من
ان الفعل والانفعال حالتان نسبيتان فيتبعان معروضيهما في الثبات

والتبدل واما على مذهبنا فهذا البحث ساقط **الفصل الثامن عشر** في حقيقة
السكون اعلم ان الجسم اذا لم يكن متحركاً في مكانه فهناك امران احدهما
حصوله المستمر في ذلك المكان المعين والثاني عدم الحركة مع انه من شانه ان
ان يتحرك وانما اعتبرنا هذا القيد حتى لا يلزمنا كون الاعراض والمفارقات
ساكنة واذا عرفت ذلك فنقول ان الحكماء اتفقوا على تخصيص اسم السكون
بالامر العدمي ولهم في ذلك حجتان الحجة الاولى ان الناس اتفقوا على ان
المفهوم من لفظ السكون مقابل للمفهوم من لفظ الحركة وهذه المقابلة
لا تتحقق الا اذا فهمنا من السكون الامر العدمي لا الوجودي وذلك لان المتقابلات
يجب ان يكون حدودها متقابلة ثم لا يخلو اما ان يحد الحركة اولا ثم يطلب
للسكون حداً يقابل حدها او بالعكس فان كان بالوجه الاول فانا
حددنا الحركة بانها كمال اول لما بالقوة فههنا الفاظ ثلثة الكمال والاول
والقوة فلا بد وان ياخذ في حد السكون ما يقابل شيئاً منها واذا جعلنا
السكون امراً ثبوتياً فلا بد من حفظ لفظ الكمال فحينئذ يتعين ما يقابل احد
اللفظين الاخرين اما بان يكون السكون كمالاً ثانياً لما بالقوة او يكون السكون
كمالاً اولاً لما بالفعل والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن
السكون ثانياً والثاني يقتضي ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون
اولاً ولما لم يقتض مفهوم السكون احد الامرين بطل الحدان المذكوران
وبقي ان يورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمي واما اذا
رسمنا السكون اولاً وعنينا به الامر الثبوتي وهو حصوله في الحيز فلا
يمكننا ترسمه الا بما يشعر باستمرار ذلك الحصول وذلك لا يمكن الا بذكر
الزمان او لواحقه مثل ان يقول انه الحصول في المكان الواحد زماناً
او اكثر من ان حصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك
مما لا يعرف الا بالحركة التي وضعنا انها لا تعرف الا بعد معرفة السكون
فيلزم الدور ولما بطل ذلك تعين ان يحد رسم الحركة اصلاً فيطلب منه السكون
امراً عدمياً الحجة الثانية ان في كل صنف من اصناف الحركة سكوناً يقابله
فللنمو سكون يقابله وللاستحالة سكون يقابلها وكما ان السكون المقابل
للاستحالة ليس هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذلك السكون المقابل
للانتقال ليس هو الاين المستمر بل عدم التغير في الاين وبالجملة فهذا بحث لفظي
الفصل التاسع عشر في ان المقابل للحركة اي السكون هو زعم بعضهم ان
المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها لوجهين احدهما ان
الحركة منادية الى السكون في نهايتها والشيء لا يتادى الى مقابله الثاني ان السكون

في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يكون مقابلا له واحتج الشيخ على صحة هذا
المذهب في النجاة بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والا لكان عدم
حركة ما يهم الجسم في المكان خارج سكونا حتى لو وجد متحركا لا في ذلك المكان كان
ساكنا وهذا باطل فان العدم المقابل هو السكون في المكان الذي ينافيه الحركة
والحركة في المكان بعينه مفارقة المكان بعينه وكل مفارقة للمكان بعينه فالحركة
عنه لا بالحركة اليه فاذن السكون المقابل انما يقابل الحركة عن المكان لا الحركة اليه
ثم انه في الشفاء زيف الحجتين الاولين معا اما الحجة الاولى فهي باطلة لان الحركة
الى المنتهى متادية الى عدم تلك الحركة بالاتفاق فاذا جاز تاديها الى عدمها فاي
مضرة في ان يكون ذلك العدم هو المقابل واما الثانية فجوابها ان السكون
في المنتهى ليس هو كمالا للحركة ويمتنع تحققه معها بل هو كمال للمتحرك واعلم ان الحق
هو ان السكون في المكان مقابل للحركة منه واليه فان السكون ليس عدم حركة ما
والا كان المتحرك الى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة له
في ذلك الحيز نعم ان جعل السكون المقابل هو الذي يطرأ على الحركة كان
ذلك هو السكون في النهاية وان جعل السكون المقابل هو الذي يطرأ عليه
الحركة كان ذلك هو السكون في البداية وان جعل السكون المقابل السكون
الذي يمكن ان يطرأ على الحركة وان يطرأ عليه الحركة معا فذلك غير موجود اصلا
لان السكون في المبدأ يمتنع تاخره والسكون في المنتهى يمتنع تقدمه وانما
فلو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا طبيعيا كان المقابل للحركة
الطبيعية الى السفل هو السكون * اسفل لان ذلك هو الطبيعي فحينئذ
يكون السكون المقابل هو السكون في المنتهى

الفصل العشرون

في ان الجسم كيف يخلو من الحركة والسكون ، وذلك عند امور ثلثة الاول الجسم الذي
يمتنع خروجه عن حيزه مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن
مكانها ولا ساكنة لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا
لم يكن من شانها الحركة لم يكن ساكنة بل هي ثابتة في احيازها لا ساكنة
ولا متحركة الثاني الجسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من آن واحد مثل الجسم
في ماء سيال او هواء متحرك بحيث لا يحيط به سطح من الماء والهواء
اكثر من آن واحد فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور
الخارجية عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا
والسكون لا ينفك من ذلك الثالث ابتداء الحركة وانتهاؤها فان الجسم فيهما ليس
ساكنا ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن واذا استحال
كون الجسم متحركا في الآن لم يكن ساكنا لان السكون عدم الحركة

الفصل الحادي والعشرون

في الوحدة

في الوحدة العددية للحركة ، قد عرفت ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها
متعلقة باحد تلك الامور لا محالة فندعي ان وحدتها متعلقة بوحدة موضوعها
وزمانها وما هي فيه اما وحدة الموضوع والزمان فامر لا بد منه في وحدة
كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الاخر ولا بد
ايضا مع ذلك من وحدة الزمان فان الجسم اذا عاد بياضه بعد زواله
لم يكن العائد هو الاول فاذن لا بد في وحدة كل عرض من وحدة الموضوع
ووحدة الزمان فكذلك الحركة لا بد لها في وحدتها واعلم ان وحدة ما فيه الحركة
غير لازمة لوحدتها لانه يمكن ان يكون متحرك ينعطف فيه ويستحيل مع ذلك
وينمو بحيث يكون الابتداء والانتهاء للتنقل وللاستحالة وللنمو واحدا
فيكون هناك المتحرك والزمان واحدا والحركة ليست واحدة فظاهر ان وحدة
ما فيه الحركة غير لازمة لوحدتها فالحركة الواحدة هي التي موضوعها وزمانها
ومسافتها واحدة فان لم توجد وحدة هذه الثلثة لم تكن الحركة واحدة وان
وحدة الحركة لا تتعلق بوحدة المتحرك ووحدة المبدأ والمنتهى اما المحرك
فلانا لو قدرنا محركا وقبل انقطاع تحريكه او معه يوجد محرك اخر كما لو قدرنا
مقناطيسا يجذب ثم فقدت طبيعته في آن وهناك مقناطيس اخر
في ذلك الآن بحيث لا يكون بين تعطل الاول وابتداء الثاني بالتاثير فصل
كانت الحركة لا محالة واحدة وكذلك الماء المتسخن بنيران متلاحقة فان
ذلك التسخن يكون واحدا مستمرا اللهم الا ان يقال انه يحدث في تلك
الحركة بسبب نسبتها الى المحركات كثرة وانقسام ولكن مثل هذا الانقسام
لا يبطل الوحدة الاتصالية للحركة كما ان الحركة الفلكية مع اتصالها يعرض لها
انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات اما وحدة
المبدأ فهي غير كافية لان الجسمين قد تحركا من البياض احدهما الى السواد
والاخر الى الاشفاف ووحدة المنتهى ايضا غير كافية لان الوصول اليه
قد يكون من غير حركة وقد يكون على التدريج والمتدرج يمكن وقوعه على
نوعين من السلوك ووحدتهما معا غير كافية لان السلوك من المبدأ الى
المنتهى بطرق كثيرة اما في المسافات فقد يقصد من مبدأ معين الى منتهى
معين تارة بالاستقامة وتارة بالاستدارة واما في الكيف فالاسوداد
من البياض الى السواد قد يكون من الصفرة الى الحمرة الى القتمة وقد يكون
من الفستقية ثم الخضرة ثم النيلية وقد يكون من الغبرة الى السواد فعرفنا
ان اتحاد المبدأ والمنتهى غير كاف فاما اذا اعتبرنا وحدة الموضوع والزمان

والمسافة وجب اى والمبدا والمنتهى فالغيرة فى وحدة الحركة بهذه الثلثة
واما الذى يتعلق به منكروا وحدة الحركة من ان كل حركة اى المستقبل والماضى
وهما معدومان والان الحاضر موجود فكيف يكون المعدوم متصلا بالموجود
فهو مشكل جدا الا ان جوابه ما ذكرناه من ان الحركة بمعنى الكون فى الوسط امر
موجود ويكون ابدا بين الماضى والمستقبل واما الذى يقولون من ان الحركة غير ثابتة
فهى ليست بواحدة فجوابه ان الوحدة الثابتة اخص من الوحدة المطلقة
ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام وايضا فالحركة بمعنى الكون غير منقسمة وهى
محفوظة الذات ثابتة الى ان يسكن الجسم واما الحركة بمعنى القطع فانها تتم عند
البلوغ الى اخر المسافة لان التام هو الذى ليس شىء منه خارجا عنه فاذا كان
ليس شىء منه الا وقد حصل فهو تام الوجود **الفصل الثانى والعشرون** فى ان
الحركة المستديرة اولى بهذه الوحدة من غيرها اولى الحركات بهذه الوحدة
المستوية التى لا اختلاف فيها وتلك هى المستديرة لوجهين الاول ان الحركة
ان كانت طبيعية فهى تشتد فى الاخرة وان كانت قسرية فهى تشتد فى الاول
وتضعف فى الاخير الثانى ان الواحد يكون تاما والناقص بعض الواحد والاولى
بالتمام هو المستدير لان الزيادة عليها غير ممكنة لذاتها فان الدورة اذا
تمت لا يمكن ان يزاد عليها بل ربما تكرر واما المستقيمة فهى اذا تمت
فليس تمامها لان الزيادة عليها غير معقولة بل لانقطاع المسافة كقطر العالم
فان قيل المستقيمة اولى بالتمام لوجهين الاول ان المستقيم له ابتداء ووسط
ونهاية وليس للدائرة كذلك الثانى ان المستقيمة تتناهى وتتم والمستديرة
لا تتم ولا تنقطع عند حد فنقول فى حل الاول ان وحدة الواحد اتم من وحدة
العدد مع انه ليس فيه ابتداء وطرف وسط ونهاية وكذلك الدائرة القوة
وحدتها لا يوجد ذلك وحل الثانى ما بينا ان المستقيمة تنقطع لا لتمام طبيعتها
بل لانقطاع مسافتها واما المستديرة فكل دورة حصلت فهى تمت
فى ذاتها وما يوجد بعدها يكون دورة اخرى فبطل ما ذكرتموه **الفصل
الثالث والعشرون** فى الوحدة النوعية والجنسية للحركة يدعى
ان الحركة انما تختلف نوعيتها باختلاف امور ثلث اما المبدا او المنتهى
او الذى فيه الحركة فاما الثلثة الباقية فلا اثر لها فى ذلك اما المتحرك
فلان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها واختلاف
الامور الخارجية لا يوجب اختلاف المعروضات فى الماهيات كما ان الساعى الذى
فى القطن والذى فى الثلج لم يختلف بالنوع لاختلاف موضوعيهما لاختلاف الكثرة

الشخصية

الشخصية فانها متعلقة بكثرة العوارض لا جرم كفى فيها تعدد الموضوع
واما الازمنة فغير مختلفة بالماهية فلا يمكن ان تكون اسبابا لاختلاف
الحركات فى ماهياتها واختلاف المحرك غير معتبر لصدور الحركات الواحدة
بفعل حركات مختلفة الماهية فلم يبق لاختلاف الحركات فى ماهياتها الا اختلاف
المبادى والنهايات وما هى فيه فاذا اتحدت هذه الثلثة كانت الحركة واحدة
بالنوع واذا لم يوجد واحد منها اختلفت الحركات فى الماهية فاذا اتحد
ما منه وما اليه واختلف ما هى فيه اختلفت ماهية الحركة اما فى الكيف
فمثل ان ياخذ الابيض من التصفير الى التحمير الى التسويد تارة وان ياخذ
منه الى الفستقية ثم الى الخضرة الى النيلية الى السواد اخرى فان المبدا
والمنتهى واحد وما فيه الحركة مختلف واما فى الاين فان تكون الحركة من
مبدا الى منتهى على الاستقامة والاخرى منه اليه على الاستدارة وقد
عرفت فى باب الكيف ان المخالفة التى بين المستديرة والمستقيمة بالماهية
لا بالعوارض وكذلك فى الحركة عليها واما ان اتحد ما فيه واختلف ما منه
وما اليه اختلفت الحركة ايضا اما فى الكيف فالاستحالة من البياض الى
السواد مخالفة للانتقال من السواد الى البياض لاختلاف المبدا والمنتهى
وان كان الطريق كانه واحد فسلوكه فى كل واحد بالعكس من صاحبه
واما فى الاين فمثل الهابط والصاعد فان قيل النزول حركة مستقيمة
من مبدا الى منتهى وتتم بذلك حقيقته لكن عرض لاحد المبدا ان كان فوق
والاخر ان كان تحت فعرض للحركة بسبب ذلك ان صارت نزولا وصعودا
وهذا لا يوجب اختلافا فى الماهية فنقول بينا ان الطرفين وان لم يختلفا
بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد
وهذا القدر يكفى فى وقوع الاختلاف بين الحركتين ثم اعلم ان الحركات ان كانت
كلها مكانية او فى الكيفية او فى الكمية اتحدت فى الجنس العالى واما ان
اتفقت فى الجنس الاسفل كالصاعد والهابط وكالاستحالة من السواد
الى البياض وبالعكس كانت متفقة فى الجنس الاسفل **الفصل الرابع
والعشرون** فى ان الاختلاف بالقسر وبالطبع لا يوجب الاختلاف فى الماهية
مثل حركة الحجر الى فوق قسرا لا تخالف حركة النار اليه طبعا فان الماهية
الواحدة لا يمتنع تعللها تارة بالشىء وتارة بما يخالفه فان الحرارة
الطبيعية والقسرية غير مختلفة فى الماهية وكذلك الالوان والاشكال
الطبيعية والقسرية لا تختلف لاجل كونها طبيعية او قسرية فعلم ان
ذلك لا يوجب الاختلاف فى الماهية **الفصل الخامس والعشرون** فى حقيقة

البطوء والسرعة وبيان ان البطوء ليس لتخلل السكنات • الحركة السريعة هي
التي تقطع من المسافة ما هو اطول في الزمان المساوي او الذي يقطع المثل
في زمان اقل وبعكسه انه لا يجوز ان يكون بطوء الحركة البطيئة لاجل تخلل
السكنات ويدل عليه اربعة امور الاول لو كان البطوء في الحركات
لتخلل السكنات لكنا اذا اخذنا فرسا تعدو من اول اليوم الى منتصفه
خمسين فرسخا فلا شك ان الشمس قد قطعت بحركتها اليومية ربع الفلك فلو
كان التفاوت بين حركة الفرس وحركة الشمس بتخلل السكنات كانت
نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الى حركاته كنسبة زيادة
حركة الشمس على حركة الفرس في السرعة لكن حركة الشمس زائدة على حركات
الفرس الاف الاف مؤلفة فسكنات الفرس زائدة على حركاته الاف الاف مؤلفة
ولو كان كذلك لما ظهرت الحركات الفرسية في تلك السكنات الكثيرة
لكن الامر بالعكس فانا لا نحس بحركات ذلك الفرس شي من السكنات
فعرفنا ان التفاوت بين الحركات الفرسية والحركة الشمسية اليومية
ليس لتخلل السكنات وهو المطلوب الثاني انا نشاهد الجسم كلما كان اثقل كان حركته
الى السفل اسرع فلو بلغ ثقله الى حد يتحرك حركات عديمة السكنات ثم ازداد
ثقله فيكون حركته مع تلك الزيادة اسرع مما كان قبل الزيادة لكنها كانت
قبل الزيادة خالصة غير مشوبة بالسكنات والتي بعد الزيادة اسرع منها
فقد وجدنا تفاوتا في البطوء والسرعة ليس لاجل تخلل السكنات
وهذه حجة اقناعية الثالث انا اذا غرزنا خشبة في الارض
فاذا كانت الشمس على افقها الشرقي وقع ظل الخشبة في الجانب الغربي
ثم لا يزال يتناقص الظل الى ان يبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فلا يخلو
اما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية لحركة الشمس في الارتفاع
وذلك محال اذ يلزم ان حركات الظل في الانتقاص مشوبة بالسكنات
وحركات الفلك في الارتفاع خالصة وهذا محال اذ لو جاز ان يرتفع الشمس
جزءا ولا ينتقص من الظل شي جاز ذلك في الثاني والثالث حتى يبلغ الشمس
غاية الارتفاع وان لم ينتقص من الظل شي وهو محال فلم يبق الا ان
الظل وانما يتحرك الى الارتفاع لكن حركات الشمس اسرع من حركات
الظل فيكون ذلك تفاوتا في البطوء والسرعة لا لتخلل السكنات
وكذلك حصل الرحا والفرجار ذي الشعب الثلث وحركة الدلو
من اسفل البئر الى اعلاها حال حركة الكلاب من سعفه الى اعلاه
على ما سياتي في الجزء الذي لا يتجزى بيانها كل ذلك يدل على ان البطوء

ليس

ليس لتخلل السكنات الرابع انا اذا رمينا الحجر الى فوق فتلك الحركة
على حاصلة في المتحرك من المحرك القاسر على ما ستعرف عن قريب فتلك القوة
اذا كانت محركة والهوا قابل للانخراق وجب ان يستمر تلك الحركة
وان لا يعرض في شي من الاحيان توقف وسكون فان الاحيان متساوية
وليس في بعضها ما يقتضي التوقف والسكون فاذن تلك الحركة خالية
عن مخالطة السكنات لكنها ابطا من الحركة الفلكية فقد وجد التفاوت
بين الحركة في البطوء والسرعة لا لتخلل السكون **الفصل السادس
والعشرون** في ان الاختلاف في السرعة والبطوء لا يوجب اختلافا
في الماهية وذلك لوجهين الاول ان الجنس الواحد من الحركة مثل المكانية
المستقيمة ينقسم الى الصاعدة والهابطة وينقسم ايضا الى السريعة
والبطيئة وهاتان القسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض احدهما
لذلك الجنس بواسطة الاخرى بل هما عرضيان اولا لذلك الجنس وقد
عرفت ان الجنس الواحد يستحيل ان يعرض له فصلان من غير ترتيب
بل الفصل احدهما فاذا كان الانقسام بالصعود والنزول انقساما
بالفصول كان الانقسام بالسرعة والبطوء انقساما بغير الفصول
الثاني ان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والنقص ولا شي
من الفصول يقبل ذلك فلا شي من السرعة والبطوء بفصل **الفصل
السابع والعشرون** في ان السرعة مقولة على المستديرة والمستقيمة
بالاشتراك المعنوي لان السريع هو الذي يقطع المثل في زمان اقل
او الذي يقطع الاكثر في زمان مساو وهذا القدر مشترك بين المستقيم
والمستدير نعم لا يصح ان يقايس بينهما حتى يقال احدهما اسرع من الاخر
كما سنبينه فيما بعد **الفصل الثامن والعشرون** في اسباب البطوء
اما في الحركات الطبيعية فممانعة الهواء المخروق واما في القسرية
فممانعة الطبيعة واما في الارادية فهما جميعا **الفصل التاسع والعشرون**
في التقابل بين السرعة والبطوء يشبه ان يكون ذلك تقابل التضاد
لان المتضادين مثلا زمان في الوجودين والسرعة والبطوء غير متلازمين
في الوجودين وليس تضايفهما تقابل الثبوت والعدم لانهما ان تساويا
في الزمان كانت السريعة قد قطعت من المسافة ما لم يقطعها البطيئة
وان تساويا في المسافة كان زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان
المسافة وللاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل
الاخر عدميا فلم يبق الا ان يكون التقابل بينهما بالتضاد وهما من الكيفيات المحسوسة

و هذا مما يدل على ان الحركة ليس نفس الانفعال فان الانفعال امر نسبي والامور
النسبية يبعد ان تكون حاملة للكيفيات الحقيقية مع ان الحركة حاملة للسرعة
والبطوء **الفصل الثلثون** في ان لا اشتداد والسرعة والبطوء طرفين
محصورين • كل مسافة معينة فيما بين مبدا ومنتهى معينين فانه يمكن
قطعها بحركات مختلفة السرعة والبطوء والذي اظن انه ينتهي السرعة
الى حد يستحيل قطع تلك المسافة باسرع منها وكذلك القول في جانب البطوء
لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص وكل ما كان كذلك يمتنع
الى ضد والضدان بينهما غاية الخلاف فلو لم توجد حركة سريعة فيما بين
المبدا والمنتهى المعينين بحيث لا يوجد منها ما هو اسرع وكذلك في جانب
البطوء لم يكن السرعة مضادة للبطوء ايضا فلو كان كل سرعة امكن
ان يوجد منه ما هو اسرع وقد بينا ان بحدد مراتب السرعة والبطوء يجب
تحدد مراتب المعاوقات الخارجية والداخلية كان كل زمان تحصل
الحركة فيه انما يحصل بسبب مقارنة امور غريبة وهي تلك المعاوقات الداخلة
او الخارجية فلا يكون الحركة مستحقة في نفسها للزمان وذلك محال فاذن
للسرعة والبطوء في طرفي الاشتداد والتنقص طرفان محدودان
هذا هو الذي غلب على ظني ولم اجد لهم تصريحا في ذلك وان كان اللائق باصولهم
غير ذلك **الفصل الحادي والثلثون** في تطابق الحركات • قد عرفت
ان السريع هو الذي يقطع مسافة ما هو اطول في الزمان المساوي او المسافة
المساوية في الزمان الاقل فاذا اردنا ان نقايس بين حركتين في السرعة
والبطوء فلا بد من اعتبار حال ما فيه الحركة فان امكن بين الشيئين الذين
فيهما الحركة مقايسة بالزيادة والنقصان امكنت المقايسة بين الحركتين
في السرعة والبطوء والافلا واذا عرفت ذلك فنقول اما الحركة المكانية
فان مسافاتها قد تكون متطابقة مثل خط وخط وارتفاع وارتفاع وقد
تكون ممكنة التطابق مثل المثلث والمربع فانهما لا يتطابقان ولكن يمكن
ذلك بان يقطع المثلث قطوعا يرد الى نظام يكون منه المربع وقد لا تكون
ممكنة مثل التطابق بين المستدير والمستقيم فانك قد عرفت استحالة احدهما
الى الاخر فيستحيل الانطباق ولكن العكس مع ذلك لو امكن استحالته
الى الاستقامة لكان اعظم من الوتر فتكون هذه المقايسة وهمية واذا
عرفت انواع تقايس المسافات عرفت انواع تقايس الحركات المكانية
عليها واما الحركة في الكيف فهذه المقايسة فيها قد تكون قريبة وقد تكون
بعيدة اما القريبة فهو ان يتشابه مبداهما ونهايتاهما مثل ان ياخذ كل

واحد

واحد من السواد الحالك ويتوجه الى البياض اليقق فان ابتدآ
وانتهيا في زمان واحد فهما متشابهان في السرعة والا فاحدهما اسرع
واما البعيدة فان يكون الاعتبار بالضد مثلا ان اخذ الاول من السواد
الى البياض والاخر ياخذ بالعكس فان اخذ احدهما لا من السواد بل
من شيء قريب من السواد وجب ان يكون الاخر من الجانب الاخر كذلك
وبالجملة يكون نسبة المبدا والمنتهى في احد الجانبين شبيهة بالجانب الاخر
فان تساوى زمانا هما فقد تساويا في السرعة والا فاحدهما ابطأ واما
الحركة في الكم فقد عرفت ان لكل واحد من انواع الناميات حدا محدودا
بالطبع في الصغر والكبر لا يتعداهما فالمتخلخل في التخلخل والتكاثف حدان
لا يتعداهما وللهواء حدان وحد كل واحد منهما في طرفي الزيادة
والنقصان مخالف بالطبع لحد الاخر ولما لم يكن بين حدي احدهما
وحدي الاخر مماثلة لم يكن بينهما مماثلة ومساواة فلا جرم لم يمكن اعتبار
الزيادة والنقصان فاما اذا اعتبرنا حال احدهما في مطلق الزيادة
والنقصان وجدناهما مشتركين فان للماء زيادة ونقصانا وكذلك
للهواء زيادة ونقصان والزيادات والنقصانات يشتركان في اصل
مفهوم الزيادة والنقصان ولما تشابها من هذا الوجه صح اعتبار
الزيادة والنقصان من هذا الوجه وبالجملة فالحركات لا تقايس بعضها
الى بعض الا عند اتحاد طبايعها فاما من حيث انها تكون مختلفة فانه
لا يصح تلك المقايسة وطيران العصفور لا يقايس بطيران النسر باعتبار
خصوصية كل واحد منهما بل باعتبار اصل الطيران وهو الامر المشترك
وكذلك صحة العين الرمدة لا تقايس بصحة العضو المعلوجة باعتبار
خصوصية كل واحد منهما بل باعتبار اصل الصحة ويكون ذلك مقايسة
بين الحركتين بحسب الجنس **الفصل الثاني والثلثون** في تضاد الحركات •
اما المختلفة الاجناس مثل النقلة والاستحالة والنمو فقد يجتمع معا
فان تعاند في بعض الاوقات فليس لماهياتها بل لاسباب خارجية
واما الحركات الداخلة تحت جنس واحد مثل التسود والتبيض
فهما متضادان لان التسود والتبيض متوافقان في الجنس متشاركان
في الموضوع وهما معنيان وجوديان وبينهما من الخلاف الكثير ما بينهما
وبين التصعد وغيره فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك واما
في النمو والذبول فلكل واحد منهما حد محدود في الطبع يتوجهان اليه
وبينهما غاية الخلاف فهما متضادان وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف

واما الحركات الوضعية فهي غير متضادة على ما سياتي واما المكانية المستقيمة فهي غير متضادة للمستديرة على ما سياتي **الفصل الثالث والثلثون** في علة تضاد الحركات، تضاد الحركات لابد وان يكون متعلقاً باحد الامور الستة التي يتعلق بها الحركة فنقول تضادها ليس لتضاد المتحركات لانه قد يوجد تضاد المتحرك اما الاول فلان الحجر اذا تحرك بالقسر الى فوق كانت تلك الحركة غير مخالفة لحركة النار بالطبع وايضاً فلو كان الاختلاف ليس الا بالطبع والقسر لما كانت حركتان قسريتان ولا طبيعيتان مختلفتان وحيث وجد فذلك لاختلاف علة اخرى واما الثاني فلان حركة الحجر بالطبع الى اسفل وبالقسر الى فوق متضادان مع ان المتحرك واحد وبمثل ذلك يعلم ان التضاد بينهما ليس لتضاد المتحركات ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد في الازمنة وبتقدير ذلك فانها عارضة للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا ايضاً لتضاد المسافة فان المسافة بين السواد والبياض واحدة ثم الحركة من احدهما الى الاخر تضاد الحركة من الاخر اليه وكذلك المسافة بين الفوق والسفل واحدة ثم الانتقال من احدهما الى الاخر يضاد الانتقال من الاخر اليه فيقتضي ان يكون علة تضاد الحركات تضاد مباديها وغاياتها فان قيل قد تبين فيما مضى ان مبدا الحركة ومنتهاها بالذات متضادان لذاتيهما فيجب انهما اذا تضادا لذاتيهما اوجب تضاد الحركة فاما اذا كان تضادهما لعارض كما في مبدا الحركة المكانية فكيف يكون ذلك موجباً لتضاد الحركات فنقول الحركة غير متعلقة بماهية المبدا وماهية المنتهى بل بمبدائية المبدا ومنتهائية المنتهى فاذن التعلق الذاتي بين هذه الحركات وبين هذه العوارض المتضادة حاصل وبسبب التعلق بتلك العوارض حصل التعلق بالمعروضات فانه لو لم تعرض لتلك الاطراف ان كانت مبادي وغايات لتلك الحركة لم يتعلق بها الحركة اصلاً واذا كان التعلق الذاتي لتلك الحركة بتلك العوارض المتضادة لاجرم اوجب ذلك وقوع التضاد في الحركات وهذا كما ان الجسم الحار والبارد متضادان لعرضيهما لكن يعلق الاسخان والتبريد لما كان اولاً بتلك العوارض المتضادة لاجرم حصلت المضادة في تلك الافعال فكذا ههنا **الفصل الرابع والثلثون** في ان الحركتين الطبيعيتين المختلفتي الماخذ هل يتخالفان ام لا، قال الشيخ في الفصل الثامن من السماء والعالم الماء اذا حصل في حيز النار والهواء يتحرك منها

الى الوسط

الى الوسط ولا يسلعه واذا حصل في حيز الطين بالحقيقة وهو الوسط يتحرك عنه بالطبع ولا يكون تانك الحركتان الارضيتان متضادتين كما ظنه بعضهم لانهما منتهيان الى طرف واحد ونهاية واحدة اقول اما اختلافهما بين الحركتين بالماهية فلا شك فيه ويجوز ان يصدر عن الطبيعة الواحدة امور مختلفة لاختلاف الشرائط كما انها تقتضي الانتقال عند كونها خارجة عن حيزه والاستقرار منه عند حصولها فيه واما عدم تضادهما فلان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد وذلك غير موجود في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وبين حركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط وكيف لا يكون ذلك والمطلوب من الحركتين حالة واحدة وهو ان يكون فوق الارض وتحت الماء في المستقام ما قاله الشيخ **الفصل الخامس والثلثون** في ان تضاد الحركات ليس للحصول في نفس الاطراف بل في التوجه اليها لو كان تضاد الحركات متعلقاً بنفس الطرفين لما حصل التضاد الا عند موافاة النقطة الغائية ولو كان كذلك لما كان تضاد الا عند انتهاء الحركات ولو كان كذلك لما كان بين الحركات الموجودة تضاد موجود ولكن بين الحركات الموجودة تضاد موجود فاذن ليس التضاد بينهما للوصول الى الغايات المتضادة بل للتوجه اليها **الفصل السادس والثلثون** في ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة لانه لو كان بينهما تضاد ولم يكن ذلك بسبب الاستقامة والاستدارة لما عرفت انه لا تضاد بينهما فكيف يوجبان التضاد لشيء اخر بل يكون ذلك بسبب اطراف المستقيمة والمستديرة وذلك باطل اتصاد والا لزم ان يكون الحركة الواحدة بالشخص تضاد ما حركات لا نهاية لها لان الخط المستقيم المعين المشار اليه الذي عليه الحركة المستقيمة تر لقسي غير متناهية لانها نهاية لها بالقوة وقد عرفت ان تلك القسي مختلفة بالنوع فيكون للواحد بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وهو باطل لما ثبت ان ضد الواحد واحد وايضاً فكل قوس نفرض لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدباً منه فيكون هو اولى بالضدية واذ ليس هناك شيء من تلك القسي الا وهناك ما هو اعظم له البعد فليس واحد من تلك القسي ضداً للمستقيم فليس المستقيم مضاداً لشيء منها فان قيل المستديرات وان كثرت الا ان طبيعة الاستدارة فيها واحدة وهي من هذه الجهة تخالف المستقيمة وتضادها فنقول هذا محال لان الاستدارة المجردة لا توجد في الخارج بل الموجود هناك

ضدا

مستديرتين وكلما يوجد منهما في الخارج فيوجد هناك ...

دون تضاد الحركة وقد لا يوجد تضاد الحركة دون تضاد المتحرك فهو

ماهو اولى بالمضادة لكونه ابعد من الاول فاذن لا شيء مما يوجد في الخارج
بمضاد للمستقيم واما محدد الاستدارة فلما امتنع حصولها في الخارج
امتنع ان يكون مكافيا للمستقيم على الموضوع فاستحال ان يكون ضدا له
الفصل السابع والثلثون في ان الحركات المستديرة لا تتضاد لانه
يجوز ان يتفق في اطراف مشتركة في غير متناهية وايضا فالحركة من طرف
قوس الى طرف اخر لا تضاد الباقي منه لان الدائرة لا يجب ان يكون
فيها طرف بالفعل وان وجد كان بعينه مبدأ ومنتهى وقد عرفت
ان تضاد الحركات لتضاد مباديها وغاياتها واما الذي يظن من
ان الحركة مثلا على التوالي تضاد ما لا يكون على التوالي فهو باطل لان كل
واحد منهما يفعل مثل فعل الاخر لكن في النصف الاخر من ذلك المدار
مثلا المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد
والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان
الى الجدي على التوالي يكون مسافته الجوزا والثور والحمل والحوت
والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل واحد منهما ما فعله الاخر
لكن في النصف الاخر ولما كان الفلك متشابه الاجزا كان النصفان
متساويين في الماهية والاطراف والنهايات ايضا متساوية
في الماهية فلا يكون شيء منها سببا لتضاد الحركات فهي ايضا غير متضادة
الفصل الثامن والثلثون في تضاد السكنات الظاهر انه لا تضاد
السكون لتضاد الاين والمسكن او الزمان على قياس ما مضى
وليس يتعلق بمبدأ ومنتهى حتى يكون التضاد بسبب تضادهما فتعين ان يكون
ذلك بسبب تضاد ما فيه السكون وهو المكان او الحيز مثل ان يكون احدهما
فوق والاخر اسفل حتى يكون السكون في المكان الاعلى ضدا للسكون في المكان
الاسفل فانه ان كان ذلك بسبب العوارض مثل ان يكون احد المكانين حارا
والاخر باردا لم يجب من ذلك تضاد السكون بل الجسم لو استقر في جسم
اخر وتغير حال المستقر فيه من الحرارة الى البرودة ومن السواد الى
البياض لم يتغير حال السكون ولقائل ان يقول كيف وصفتم السكون
بالضدية مع ان الضدية كيفية ثبوتية والسكون معنى عدمي الفصل
التاسع والثلثون في انقسام الحركة دائما هذا على وجهين احدهما
ما يطابق انقسام الزمان وذلك لان كل مسافة فهي منقسمة ويلزم
من انقسامها انقسام الحركة لان الحركة الى نصفها اقل من الحركة الى منتهاها
ويلزم من انقسام الحركة انقسام الزمان لان الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة

اقل

اقل من الزمان الذي يقع فيه كل الحركة وايضا قد ثبت ان البطوء ليس لتخلل السكنات
وكل ما يقطعه السريع في الزمان يقطع البطيء في مثل ذلك الزمان اقل فانقسمت
المسافة ثم يقطع السريع مثل مسافة البطيء في اقل من زمان البطيء فقد انقسمت
الثلثة الزمان والحركة والمسافة وبالجملة فهي متطابقة فمتى ثبت انقسام
واحد منها ثبت انقسام كلها الفصل الاربعون في انقسام الحركة لانقسام
المتحرك هذا هو الوجه الثاني في انقسام الحركة فانه لما كان المتحرك جسما
منقسما والحال في المنقسم منقسم فالحركة منقسمة لكن يشبه ان لا يكون الحركة المكانية
كذلك فان المتحرك المكاني ان لم يكن اجزاؤه حاصلة بالفعل فهي غير متحركة
وان كانت حاصلة بالفعل لم يكن كل واحد منها متحركا على الاستقلال
بل هي لا محالة متصلة او مماسة وكيف ما كانت فهي انما تفارق مكانها
جزء مكان الكل وقد عرفت ان جزء مكان الكل جزء مكان الجزء لا كل مكانه فهي
اذن غير مفارقة امكنتها بالكلية فهي غير متحركة فاما سائر الحركات
فهي غير منقسمة بانقسام محلها لانه يصح ان يقال البعض المتسود
في بعض المتسود سواء كانت الجزئية حاصلة بالفعل او غير حاصلة
الفصل الحادي والاربعون في معنى كون الحركة اولا الاولية في الحركة
على وجوه ثلثة الاول بمعنى الطرف وهو الذي يطابق طرف المسافة
وطرف الزمان واول الحركة بهذا المعنى ليس بحركة لان كل حركة فهي على
مسافة منقسمة في زمان منقسم فهي منقسمة فيستحيل حصولها في الآن
بل الجسم فيه لا متحرك ولا ساكن كما بينا الثاني انه اذا فرض قسمة الحركة
بالفعل او بالفرض كان الجزء المتقدم اول اجزاء الحركة وهذه الاولية
وضعية لا حقيقية الثالث ما اعتقده القوم ان الاجسام لها حد
في الصغر اذا انتهت اليه لا يقبل القسمة بعد ذلك وكذلك غيره في الحركة
ايضا لها حد في الوجود بحيث يمتنع ان توجد حركة مفردة اصغر منها
زمانا وان كان يجوز في التوهم ما هو اصغر منها دائما لانها محتملة للتجزئة
الوهمية لكنها لا تخرج الى الفعل فاذن كل حركة كان الجزء الذي يساوي
فيها اصغر الحركات على هذا التفسير هو اول تلك الحركة ولكن هذا
انما يكون اذا كانت هناك حركات غير متصلة متتالية ويكون
تقدمها على الصفة المذكورة فاما اذا كانت متصلة واحدة فلا يوجد
فيها جزء اول بهذه الصفة لانه لا يوجد فيها حركة منفردة بتعينها
على الوصف المذكور ولا ايضا هناك جزء بالقوة على الوجه المذكور
لان كل حركة يفرض فهو ينقسم الى اجزاء ويكون السابق منها اولى بالاولية

ولما كان كل ما جعلته اولا فهناك ما هو اولى بالاولية صح

منه فليس في الحركة المتصلة شيء اول اصلاً

الفصل الثاني والاربعون

في ان ما لا يتجزى لا يصح عليه الحركة قيل بيانه كل متحرك فانه يتحرك اولاً مثل نصفه وبعده مثله الى ان يفنى المسافة فلو كان ما لا يتجزى يتحرك لتركبت المسافة من نقط متتالية وذلك محال ويتوجه عليه اشكال وهو ان الخط القائم على خط آخر اذا تحرك حتى يبلغ الى آخره يلزم ان يقال انه قطع ذلك الخط بتلك النقطة ويلزم منه المحال المذكور والمعتمد فيه ان ما لا يتجزى لا يكون له حدود واطراف فلا يكون جانب منه يلي المقصد وجانب آخر يلي المهرب واذا لم يعقل له اختلاف الاوضاع لم يصح الحركة عليه

الفصل الثالث والاربعون

في مناسبات بين المتحرك والزمان والمسافة نقول ان كان المتحرك واحداً فان تعددت المسافة تعدد الزمان لامتناع حصول الجسم الواحد في مسافتين وان تعدد الزمان فان كانت الحركة في الاين لم يجب تعدد المسافة لان المتحرك الواحد قد يسلك مسافة واحدة في زمانين وان كانت في الكم والكيف وجب التعدد لان الكيفيات التي وقع التبدل فيها في الزمان الاول غير باقية في الزمان الثاني حتى يقع التبدل في اعيانها واما ان تعدد المتحرك فان كانت الحركة في الكم والكيف فالمتحرك فيه لا محالة متعدد لان الكيفية التي لاحدهما غير التي للآخر وكذلك المقدار وان كانت في الاين فان اتحدت المسافة تعدد الزمان وان اتحد الزمان تعددت المسافة والعلة فيها امتناع حصول الجسمين في زمان واحد في مكان واحد

الفصل الرابع والاربعون

في ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون الحركة المستقيمة اذا وصلت الى مطلوبها فاما ان تسكن واما ان ترجع فان كانت ترجع فلا بد هناك من سكون يتخلل الحركتين والمتقدمون احتجوا على ذلك بامور اربعة الاول ان الشيء لا يصير مماساً لحد معين ومبايناً له الا في آنين وبين كل آنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون والجواب ان المباينة حركة والحركة لا توجد الا في الزمان بل لزمان الحركة طرف هو الآن فالشيء فيه غير مباين بل هو آن آخر المماسة ولا يمتنع ان يكون طرف زمان المباينة لا يوجد فيه ما يخالف المماسة وهو المماسة الثاني لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فتكون الحركتان المتضادتان واحدة والجواب كما ان الخطين المحيطين بالزاوية لا يجب ان يكونا خطاً واحداً لاجل وجود الحد المشترك بينهما بالفعل بل الشرط في الوحدة ان لا يكون الحد المشترك بالفعل بل بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل الثالث لو

انفصلت

لو انفصلت الحركتان لكان غاية الصاعد العود الى ما عنه صعد فيكون المهروب مقصوداً من وجه واحد والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما فاما اذا لم يكن كذلك لم يلزم ما قالوه الرابع لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود بعينها قوة على التبيض فيلزم ان يكون للابيض فيه قوة على البياض وذلك محال والجواب انه عند كونه ابيض لا يأخذ في التسود لان التسود اخذ في طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض بل ذلك انما يوجد بعد البياض فلا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض ان يكون في الابيض قوة على البياض ثم ان سلمنا انه حال كونه ابيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه قوة على البياض لكن لا على البياض الحاصل بل على بياض آخر منتظر موجود بالقوة واما الذي عول عليه الشيخ الرئيس في اثبات ذلك هو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى حد آخر من المسافة والشيء اذا كان محركاً للجسم الى حد فلا بد وان يكون الموصل الى ذلك الحد هو ذلك الشيء والموصل يجب وجوده عند وجود الوصول فاذن الميل الذي يحرك الجسم الى حد من المسافة فلا بد من وجوده عند وصول الجسم الى ذلك الحد ولا امتناع في ذلك لان الميل آني الوجود لا زماني ثم اذا رجع الجسم عن ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علته لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل الاول فيه موصلاً بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني في آن غير الآن الذي صار فيه الاول موصلاً بالفعل وبين كل آنين زمان يكون الجسم فيه ساكناً وهو المطلوب ومقدمات هذه الحجة وهو اثبات الميل وكونه آني الحصول وامتناع اجتماع الميلين في آن واحد قد صححناها في باب الكيف فلا حاجة الى الاعادة وانما الذي نقوله ههنا ان هذه الحجة لا تشمل الحركات في الكم والكيف فان تلك الحركات غنية عن الميل ومدار هذا البرهان على ذلك وفيه شك آخر وهو انه لو الست الكرة المركبة على الدولاب الدائر وافرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود فانها تماس ذلك السطح بنقطة ولا توجد تلك المماسة الا آناً ولا يحتاج الى آن آخر يقع فيها اللامماسة فكذا ههنا وجوابه ان اللامماسة حاصلة في كل الزمان الذي طرفه آن المماسة فاما الميل الثاني فان حدوثه يكون في آن غير الآن الاول كما بيناه فلا بد ههنا من اعتبار الآنين ولا محالة بينهما زمان ثم لو ثبت ان طرف زمان اللامماسة غير آن المماسة حكمنا بوجوب توقف الدولاب عند تلك المماسة واي مانع يمنعنا من ذلك فاما المنكرون لهذا السكون

فاقوى ما لهم ان الحجر لو وقف بين حركتيه الصاعدة والهابطة فلا شك ان الطبيعة المسفلة باقية فتلك الطبيعة اما ان تكون ممنوعة بالمعاوق او لا تكون فان كانت ممنوعة بالمعاوق فلا يخلو اما ان يكون ذلك المعاوق محركاً للجسم الى جهة او لا يكون فان كان فتلك الجهة غير الجهة التي تحركها الطبيعة اليها والا كان معاوناً لا معاوقاً ثم ذلك المحرك ان كان اقوى من الطبيعة كانت الحركة القسرية حاصلة وان كان اضعف منها كانت الحركة الطبيعية حاصلة وان تساويا اعني الطبيعة والغريبة فحينئذ يجب السكون وهذا هو الذي جعله الشيخ علة لهذا السكون في احد جوابيه فنقول ذلك القدر من القوة الغريبة لا يجب ان تعدم لذاتها والا امتنع حصوله بل لا بد لعدمه من سبب اخر والسبب المضعف للميل الغريب هو مصادمة الهواء المخروق وذلك انما يكون في حال الحركة فاما عند السكون فلا يكون هناك مصادمة فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب واذا لم ينعدم بقي الحجر هناك ولا يعود الا اذا دفع من الفوق فلما لم يكن كذلك بطل هذا القسم واما ان كان المعوق للطبيعة امراً عدمياً غير حركة ذلك الجسم فذلك لا يكون طبيعياً فان معوق الطبيعة عن الفعل الطبيعي لا يكون طبيعياً بل يكون امراً قسرياً وهو لا محالة يقتضي السكون في حيز معين والا لما عاقت الطبيعة عن فعلها ويرجع حاصل ذلك الى ان القاسر اعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الاحياز وهذا هو الذي جعله الشيخ سبباً للسكون في الوجه الثاني فنقول وهو باطل اما اولاً فلان القوة المحركة الغريبة ان امكن للقاسر افادتها دون افادة هذه القوة المسكنة لم يجب ذلك السكون وان لم يمكن فالضدان متلازمان هذا خلف واما ثانياً فلان تلك القوة في اول ما افادها القاسر كانت محركة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما ان يكون لوجود المانع او لعدم المقتضي والاول يقتضي انها لا يخلو عن ذلك المانع الا عند تكافؤ الطبيعة والميل الغريب فان اي واحد منهما غلب كان الموجب فعله وكانت القوة المسكنة مغلوبة وعلى هذا فتلك القوة لا تقتضي التسكين الا عند تكافؤهما لكن لو ثبت ذلك كان مستقلاً بالتاثير فاي حاجة الى هذه القوة المسكنة وايضاً فلان الالزام المذكور يعود بعينه في ان الميل الغريب اذا صار مساوياً للطبيعة وجب ان يبقى ذلك التساوي ولا يصير مغلوباً البتة والا رجع الحجر المرمي فان قيل عدم مسكنية تلك القوة لعدم المقتضي ثم انها لما وصلت الى ذلك الحد صارت مقتضية عاد السؤال في سبب حدوث تلك العلية والاقتضاء والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية والا وصل الحجر المرمي الى سطح الفلك وههنا ذكر ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحياز والجمع بين هذين مشكل والذي يمكن ان يقال في الجواب ان هذا السكون واجب الحصول للجسم في اخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة

كان ذلك السكون ضرورياً الحصول فلا يستدعي علة كما ان سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الوقف لان القوة القسرية ما دامت تقوى على التحريك كانت الحركة القسرية حاصلة فاذا لم تقو على التحريك عدمت وبقي الحجر هناك زماناً ينفصل به احدى الحركتين عن الاخرى واذا زالت تلك الصورة عادت الطبيعة محركة تبقى ههنا اشكال وهو ان كل سكون ينقسم بانقسام زمانه وكل ما يفرض سكوناً فانه يكفي في الفصل بين الحركتين ما هو اقل منه فاذن لا سكون الا ويقع الاكتفاء بما هو اقل منه فيكون وقوع كله غير ضروري فوقوع ذلك على ذلك المقدار يستدعي سبباً والممكن في جوابه ان ذلك المتحرك انما يتحرك لا محالة في جسم ويختلف حال ذلك الجسم باللطافة والكثافة وغيرهما من الاسباب الخارجية وهي تكون اسباباً لمقادير السكنات وليس هذا الجواب بمرضي ومما تمسك به نفاة السكون ان حجر الرحى النازل اذا عارضته في مسلكه حصاة صغيرة حتى تماسه فان سكن الحصى فقد حبست الرحى وذلك بعيد وان لم تسكن فقد اتصلت الحركتان والجواب ان ذلك وان كان بعيداً لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه كالامور الحاصلة من ضرورة الخلاء فهذا كلام الفريقين وحجة نفاة السكون كانها اقوى واسلم

الفصل الخامس والاربعون في اقسام الحركة واذ قد تكلمنا في الحركة واحوالها فلنتكلم في انواعها فنقول الشيء اذا وصف بالحركة فاما ان تكون الحركة غير حاصلة فيه بالحقيقة او لا بل فيما تقارنه او تكون حاصلة فيه فالاول يسمى حركة بالعرض وان كانت الحركة حاصلة فيه فاما ان يكون سببه شيئاً موجوداً في الجسم او يكون سبب تلك الحركة خارجاً عن ذات المتحرك والقسم الاول هو الطبيعة والقسم الثاني هو الحركة القسرية واما القسم الاول وهو الذي يكون مبدأ الحركة موجوداً في ذلك الجسم وقد عرفت في باب القوى ان كل فعل يظهر من الجسم لا بالعرض ولا بالقسر فلا بد وان يكون لقوة موجودة فيه فنقول ذلك المبدأ اما ان يكون له شعور فالحركة الصادرة عنه هي الحركة الارادية او لا يكون وتلك الحركة هي الطبيعة فاذن اقسام الحركة ثلثة الطبيعية والارادية والقسرية والتي بالعرض فلنتكلم في احكام هذه الاقسام واعلم ان كثيراً من احكامها لا يتضح الا ببيان ان لكل جسم حيزاً طبيعياً فلنسلم ذلك في هذا الموضع الى ان نقيم البرهان عليه في باب الاجسام الفصل السادس والاربعون في ان الحركة لا تكون طبيعية على الاطلاق الطبيعة امر ثابت الذات فلو كانت وحدها علة للحركة لكانت ثابتة الذات فلا يكون الحركة حركة هذا خلف الثاني انه يجب ان لا يسكن الجسم في مكان اصلاً وحينئذ لا يكون شيء من الامكنة طبيعياً ولا يكون شيء منها مطلوباً له فلا يكون الجسم متوجهاً الى شيء من الامكنة فلا يكون متحركاً ولا ساكناً ايضاً هذا خلف بل الحق ان الطبيعة انما توجب الحركة عند مقارنة حالة غير طبيعية اما في الاين

فكالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن قسراً واما في الكم فكالذابل ذبولاً مرضياً
فما دامت الحالة المنافرة باقية كانت الطبيعة متحركة لرده الى الحالة الملائمة وتختلف الحركة
بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلت اليه انقطع التحريك **الفصل السابع
والاربعون** في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا كل حركة طبيعية فاما ان يمكن انتهاؤها الى القسر او لا يمكن
فان لم يمكن لم يكن اليه حركة مثل مقادير الافلاك واوضاعها واحيازها واما ان يمكن فعند زوال القاسر
يعود الجسم بطبعه الى تلك الحالة لكن في الحركة الاينية اشكال وهو ان المدرة اذا رميت الى فوق فاذا
عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز او طالبة لمكان ما او طالبة لكلية الارض ولا يجوز ان يكون
مطلوبها نفس المركز لوجهين اما اولاً فلانه يلزم من ذلك ان يكون النار الصاعدة طالبة لسطح الفلك
والارض السافلة طالبة لنفس المركز وهو صحيح وذلك محال اما في النار فلان مماس سطح الفلك سطح واحد
لا نقطة من النار واما في الارض فهو اظهر استحالة لامتناع حصول الجسم بجنبه للنقطة واما ثانياً
فلان الماء والنار لو طلب عين المركز لما طفى على الارض وكذلك الهواء لو كان طالباً للمحيط الفلك لما استقل
بطبعه عن حيز النار ولان النار والهواء يطلبان جهة واحدة لكن النار اغلب ولا يبقى لانه لو
كان كذلك لكان اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا اخرجنا في ما
تحت الماء وايضاً لا يجوز ان يكون المطلوب هو المكان المطلق والا لوقف الماء في الهواء ولوقف الهواء
تحت الماء وايضاً لا يجوز ان يكون المطلوب هو المكان المطلق والقرب من الكلية لوجهين اما اولاً فلان
الحجر المرسل من راس البئر وجبان ينصرح بشفيره ولا يذهب غوراً فان الى ان تعالى بالكلية حاصل
هناك واما ثانياً فلانا لو قدرنا صعود كلية الارض فاما ان يصعد ذلك الحجر او لا يصعد فان
لم يصعد لم يكن مطلوبه القرب من الكلية وان صعد فاما ان يكون لانه علم صعود كله فيتبعه في الصعود
وهذا محال او لانه كله يجذبه الى نفسه وذلك ايضاً باطل لان الشيء لا ينفعل عما يشاركه في نوعه
واعلم ان في هذين الوجهين كلاماً طويلاً نذكره في باب ان لكل جسم حيزاً طبيعياً فبطلت
هذه الاحتمالات الثلثة فالحق ان الحركة الطبيعية بطلب الحيز الطبيعي وتهرب عن الحيز الغير الطبيعي
لا مطلقاً ولكن مع ترتيب في اجزاء الكل مخصوص ووضع مخصوص في الحيز الكل الجهات
فان الجهة عينها غير مقصودة الا لحصول هذا المعنى فيها فالطلب متوجه الى هذه الغاية واما
الهرب فيصح من نقاط لاتها ايها اتفق فانه اذا كان المكان غير طبيعي وكان الهرب طبيعياً
هرب عنه مثل الهواء المنتشف المحصور في اجرة مرفوعة في الهواء فان الاجرة تنشف
الماء من اسفل لشدة هرب الماء من محيط غريب واستحالة وقوع الخلاء ووجوب
تلازم الصفائح فيخلفه الماء في مسام الاجرة متصعداً فيها ليهرب الهواء عنها **الفصل
الثامن والاربعون** في ان الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او بسبب الطلب
الطبيعي الحق هو الثاني لانه لو لم يكن الحركة الا للهرب لم يكن بان يتحرك الى جانب اولى من ان يتحرك
الى جانب آخر **الفصل التاسع والاربعون** في ان الحركة المستديرة لا تكون طبيعية بل ارادية قد عرفت
ان الحركة الطبيعية تهرب عن حالة منافرة وتطلب لحالة ملائمة وكل ذلك لا يتاتى في المستديرة

اما انها لا يمكن ان تكون هرباً فلان كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركة مستديرة فحركته عنها
عين حركته اليها والمهروب لا يكون مقصوداً فتلك الحركة ليست هرباً بالطبع
عن شيء اصلاً فان قيل اليس ان الجسم المستقيم الحركة يطلب بحركته نقطة وعند وصوله
اليها يفارقها ويهرب عنها فنقول قد بينا ان الطبيعة وحدها ليست مبدأ الحركة
بل وذلك بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولها درجات في القرب والبعد من الطبيعة
عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم
تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول في حد آخر ولما لم
احد اجزاء تلك العلة فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوباً ومهروباً لشيء واحد دفعة
واحدة واما انها لا يمكن ان تكون طلباً لحالة ملائمة فلان الطبيعة اذا وصلت
الجسم الى الحالة المطلوبة انقطع تحريكها فلو كانت المستديرة طبيعية كانت منقطعة
وذلك باطل بما ستعرف في المقدم مثله وايضاً فلان الطلب الطبيعي لكمال فان كانت
لا بد وان يكون على اقرب الطرق والا كانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال
فيكون متوجهة الى شيء ومنصرفة عنه وذلك محال فاقرب الطرق هو المستقيم
فاذن كل حركة طبيعية فهي مستقيمة وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون مستقيماً فهو
غير طبيعي فثبت ان المستديرة غير طبيعية وهي غير قسرية ايضاً لوجهين اما اولاً فلان
كل قسر على خلاف الطبيعة ولما امتنع كون تلك الحركات طبيعية امتنع ان يوجد
ما يعاند الطبيعي فامتنع ان يكون قسرية واما ثانياً فلان كل قسر فلا بد وان ينتهي الى
طبيعة او ارادة ومستند الحركات كلها هو الحركة المستديرة على ما ستعرف واذ
ليست الحركة المستديرة طبيعية ولا قسرية فهي ارادية وقد ورد في القران ما يدل
على ان حركات الافلاك ارادية حيث قال وكل في فلك يسبحون وجمع بالواو
والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين
فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية لاختلفت كالافعال الحيوانية فنقول ان
الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفاً بل يكون على نهج
واحدة مستمرة لا يتغير فانه ما لم يتغير داعية الحيوان لا يتغير افعاله فاختلاف الافعال
لازم لاختلاف الاختيار لا انه لازم لنفس الاختيار اذ لو كان الاختيار نفسه موجباً
لتغير الافعال لاستحال استمرار الفعل الواحد اللهم الا ان يقال بان كل ذي داعية
فانه يجب ان يتغير داعيته وذلك ايضاً باطل لان الفعل لما استمر زماناً واستمراره
لاستمرار الداعية الواحدة علمنا ان الداعية ممكنة البقاء واذا كانت ممكنة البقاء كانت
ممكنة البقاء ازلاً وابداً لما ثبت ان الصحة لا تختص بوقت معين واذا امكن استمرار
الداعية الواحدة ازلاً وابداً امكن استمرار الفعل الاختياري ازلاً وابداً وعن هذا
قال بطلميوس ان المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق

الفصل الخمسون في ان الحركات المستديرة باي تاويل يقال لها انها بالطبع او بالطبيعة
لما اشتهر عند الحكما ان الفلك له طبيعة خامسة ثم تقرر بالبرهان نفي الطبيعة عنه فلابد
لذلك الاطلاق من تاويل و بيان ذلك من وجهين الاول ان تلك الحركات ليست
مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام فان مبدا تلك الحركة وان لم تكن طبيعة
طبيعية لكنه شي غريب عن ذلك الجسم فكانه طبيعة الثاني ان كل قوة فهي انما
تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث فى ذلك الجسم
ميلا بعد ميل و ذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس و لا ارادة و لا اختيار و لا
حصل من الخارج و لا يمكنه ان لا تحرك او تحرك الى غير تلك الجهة و لا هو ايضا مضاد
لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك لا يتحرك
الا بالطبيعة **الفصل الحادي والخمسون** في ان المستديرة اقدم الحركات بالطبع
والشرف لان الحركة في الكم ان كان بالنمو و الذبول فلا يخلو عن حركة مكانية في الكم و ايضا
فلا بد من ورود الغذا عليه و نفوذه فيه وكل ذلك بالحركة المكانية وان كان بالتخلخل
و التكاثف فذلك لا يخلو عن استحالة وهي لا توجد الا بعد حركة مكانية و ستعرف ان
حدوثها بالحركة المستديرة و الحركات المستقيمة ايضا كذلك لانها ذوات بداية
و نهاية و لما كانت المستديرة علتها باسرها كانت اقدم الحركات بالطبع و الشرف
ايضا لانها لا توجد الا بعد استكمال الجوهر جوهرا بالفعل و لا يكون سببا الى فساد
الجوهر و لا يزيل عنه امرا في ذاته بل الزائل هو النسبة الى الامور الخارجية و هي ايضا
تابعة لما بينا و لا تقبل الاشتداد و التنقص كما بيناه في الطبيعيات من الاستبداد
اجزا و القسرية من الفتور اخرا **الفصل الثاني والخمسون** في ان الحركة المستديرة هي العلة
لحدوث الحوادث الحوادث لا بد و ان تكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت
قديمة لزم من قدم اسبابها قدمها فان اسبابها لو وجدت مع عدمها كان وجود
تلك المسببات عند وجود تلك الاسباب ممكنة فتكون وجودها حين ما يوجد
يستدعي علة زائدة فلا تكون الاسباب اسبابا هذا خلف و تمام تقرير هذه النكتة
قد عرفته في باب العلل فيجب ان العلة القريبة للحوادث تكون حادثة و الكلام
فيها كالكلام في الاولى و يلزم التسلسل و ذلك التسلسل اما ان يكون دفعة و اما ان
يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض و الاول باطل كما عرفته في باب العلل فتعين
الثاني فتلك الامور اما ان تكون حوادث متصاصلة انية الوجود او تكون
زمانية الوجود و الاول يلزم منه تتالي الانات و هو محال و ايضا فبتقدير جواز
تتالي الانات كانت الانات متصاصلة و لا تكون السابق واجب الانتهاء
الى اللاحق فلا يكون علة له و قد فرض كذلك هذا خلف و ان كانت زمانية
سيالة فهي الحركة فثبت ان الحوادث لا تحدث الا بالحركة و تحصيله انه اذا اخذ

في جم

فی جسم امر لم یکن فقد حصلت لعلة ذلک الامر الی الجسم نسبة لم تکن ولا بد من حرکة
یوجب قرباً بعد بعد و بعداً بعد قرب او موازاة او مماسه و یحفظ بذلک
اتصال الحوادث و زیادة التحقیق فیه ان العلة قد تکون معدة و قد تکون
مؤثرة اما المعدة فیجاز تقدمها علی المعلول اذ هی غیر موثرة فی المعلول بل تقرب
المعلول الی حیث یمکن صدوره عن العله و اما الموثرة فانه یجب مقارنتها للاثر و مثال
ذلک من الحرکات الطبیعیة هو ان الثقیل فی هوینه لا ینتهی الی حد من حدود المسافه الا و یصیر
ذلک الانتهاء سبباً لاستعداده لان یتحرک منه الی حد اخر و الموثر فی تلک الحرکة
بالحقیقة هو الثقل و لکن لولا انتهاء المتحرک بالحرکة السابقة الی ذلک الحد لاستحال
وجود تلک الحرکة لانه قبل الانتهاء الی ذلک الحد استحال ان یوجب الثقیل الحرکة من هناک
و لما تحرک الی ذلک الحد صار الثقیل بحیث یمکنه ان یحرکه من ذلک الحد فالحرکة من ذلک
الحد کانت ممتنعة الصدور عن الفعل لانها کانت بعیدة عن العله ثم لما صارت ممکنة الصدور
صارت قریبة و هذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحرکة السابقة فهذا هو المعنی
بقولنا الحرکة تقرب العلل الی معلولاتها و مثاله من الحرکات الارادیة ان من اراد المضی
الی الحج فان تلک الارادة الکلیة تکون سبباً لحدوث ارادات جزئیة مترتبة تکون کل
واحد منها مقرباً الی الاخری فانه لا ینتهی الی حد من حدود المسافة الا و یکون انتهاؤه
الی ذلک الحد سبباً لان یحدث قصداً اخری الی ان یتحرک من ذلک الحد الی الحد
الذی یلیه و الموثر فی وجود تلک المقاصد الجزئیة المتتالیة الموثرة فی الحرکات الجزئیة
المتوالیة هو القصد الکلی و هو مقارن لجمیع تلک الحوادث و اذا عرفت ذلک فنقول
ان لهذه الحوادث سبباً قدیماً ازلیاً هو الواهب للصور و لکن فیضه موقوف علی صیرورة
المادة مستعدة لقبول ذلک الفیض و ذلک الاستعداد بعد ما لم یکن انما یکون بواسطة
الحرکات و التغیرات حتی یکون کل سابق علة لان یستعد المادة لقبول اللاحق
فاذن لا یمکن ان یحدث شیء من الاشیاء الا بواسطة حرکة تقرب العلة الی المعلول
و تلک الحرکة ایضاً حادثة فلا بد قبلها من حرکة اخری فاذن لا غنی عن وجود حرکة
لا بدایة لها و الحرکات المستقیمة لها بدایة فاذن لا بد من حرکة مستدیرة و مما یدل
علی ذلک ما ستعرف بعد ذلک من ان الزمان لیس له بدایة و نهایة و تعرف انه
متعلق بالحرکة و قد عرفت ان الحرکات المستقیمة ذوات بدایة و نهایة فالحرکة
التی لا تکون کذلک هی المستدیرة و سنجیب عن شبه المنکرین لذلک فی باب الزمان

الفصل الثالث و الخمسون فی الحرکة التی من تلقاء المتحرک من الناس من فسر ذلک
بالحرکة الصادرة عن مبداء فی جسم متحرک من شانه ان یفعل افعالاً مختلفة فعلی هذا
التغیر النبات متحرک من تلقاء نفسه و الفلک لیس کذلک فانه لیس من شانه ان یفعل
فی جهات مختلفة و منهم من جعل المتحرک من تلقائه بالموضوع عنه ان یتحرک بطبعه

حركة غير تلك الحركة وتلك الحركة مع ذلك ليس عن سبب من خارج فعلى وضع هؤلاء لا يدخل النبات في جملة المتحرك بالإرادة ومنهم من اشترط ان يكون له مع ذلك ان لا يتحرك فان اخذ هذا مطلقا لم يكن الفلك داخلا لمن تعاقبه ويخرج الفلك من ان يكون متحركا من تلقاء نفسه ومع ذلك يمنعون ان يخرج الفلك من ذلك اي المتحرك من تلقائه وان زيد عليه وان له ان لا يتحرك من غير زيادة شرط ان من شانه ان شاء دخل فيه الفلك فان الفلك وان استحال عليه ان لا يشا الحركة لكن يصدق عليه انه لو لم يشا الحركة لا توجد ومنهم من لم يشترط الا كون الحركة صادرة عن الارادة وعلى هذا التفسير النبات غير متحرك من تلقاء نفسه وبالجملة فهذا البحث لفظي ولكل واحد ان يفسره بما شا **الفصل الرابع والخمسون** في بيان ان كل جسم فلا بد وان يكون فيه مبدا حركة وضعية او مكانية نقول ان كل جسم لا يكون فيه مبدا ميل فان حركته يجب ان لا يقع لا في زمان في بيانه وهو ان كل جسم ميله الى مكان اشد فتحركه عن مكان اصعب ضرورة ان الشي لا يكون مع العائق كهو لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه ميل اصلا وحركه محرك فتلك الحركة اما ان يقع في زمان او لا في زمان ومحال ان يقع في زمان لانا لو حركنا جسما اخر ذا ميل الى مكان كانت حركته تقع في زمان اطول من زمان عديم الميل بسبب ذلك الميل الذي هو عائق عن هذه الحركة فنفرض ان زمانه عشرة امثال زمان عديم الميل لكن كلما كان الميل اضعف كانت الحركة القسرية اسرع فلو قدرنا جسما ليس فيه من الميل الا عشر الميل الاول وجب ان يكون زمان تلك الحركة عشر زمان الحركة الاولى لكن زمان حركة عديم الميل ايضا عشر زمان الحركة الاولى فيكون زمان عديم الميل وذي الميل واحدا او لو قدرنا ميلا يكون نصف عشر الميل الاول وجب ان يكون زمان حركة نصف عشر زمان حركة ذي الميل الاول فيكون الحركة مع العائق اسرع من الحركة لا مع العائق وذلك محال وانما امكننا ان نقسم الزمان باي قسمة شئنا والمقاومة على اي مرتبة اردنا لما قد ثبت ان الزمان يقبل القسمة ابدا وان المراتب ممكنة في الاعراض القابلة للزيادة والنقصان غير متناهية ولما بطل هذا القسم لزم ان يقال ان حركة عديم الميل يحصل لا في زمان وذلك ايضا محال فاذن ما لا يكون فيه ميل يمتنع ان يكون متحركا وفي هذه الحجة مباحث تشبه المباحث المذكورة على مثل هذه الحجة في باب الخلا فلا نعيدها ثانيا حجة ثانية على ذلك وهو انا سنقيم الحجة على ان كل جسم طبيعي فله حيز معين وان اقتضاه لذلك الحيز لقوة موجودة فيه زائدة على جسميته فاذا اخرج ذلك الجسم عن ذلك الحيز فتلك القوة لا بد وان تحاول اعادة الجسم الى ذلك الحيز فاذن في كل جسم مبدا حركة وحجة ثالثة وهو ان المقسور على الحركة المستقيمة او المستديرة يختلف عليه تاثير الاقوى والاضعف من حيث ان القوي مطاوع والضعيف معاوق وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل لمعنى فيه يطلب البقاء على حالة من المكان او الوضع فدل ذلك على ان كل جسم يقبل النقل القسري عن مكانه

او عن وضعه ففيه مبدا ميل **الفصل الخامس والخمسون** في ان الجسم الواحد لا يجتمع فيه مبدا ميل مستقيم ومستدير اعلم انه لا يجوز ان يكون في الجسم الواحد مبدا حركة مستقيمة ومبدا حركة مستديرة حتى انه عند كونه في حيزه الطبيعي يتحرك على الاستدارة وعند كونه خارجا عنه يتحرك الى الاستقامة لانه عند حصول مبدا الميل المستقيم اما ان يكون فيه مبدا الميل المستدير او لا يكون فان لم يكن فعند حصوله في ذلك الحيز وجب ان لا يحصل ايضا اللهم الا اذا قيل انه يحدث فيه ذلك الميل لكنه حينئذ لا يكون غريزيا له بل يكون تابعا لحصوله في مكانه الطبيعي وذلك لا يوجب ميلا عن حالة الى حالة مثلها ولا هربا عن الشي الى مثله ولا يمكن ان يقال القوة النفسانية هناك ماخذ في التحريك على الاستدارة لانك خبير بان التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم الا وله بحسب طبعه مبدا ميل لازم له فان قيل اليس ان الطبيعة تقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير الحيز الطبيعي والسكون اذا كان في حيزه الطبيعي فلم لا يجوز ان يقال الطبيعة تقتضي الميل المستقيم في بعض الاجسام اذا كان خارجا عن حيزه الطبيعي والميل المستدير اذا كان في حيزه الطبيعي فنقول الطبيعة في اقتضا السكون يجوز ان يتوقف على الحصول في الحيز الطبيعي واما في اقتضا الميل المستدير فلا يجوز ان يتوقف عليه لان اجزا المكان متشابهة ومن الممتنع ان يكون الحصول في المكان مما يقتضي زوالا عن حالة الى حالة تشابهها من كل الوجوه فظاهر ان الجسم الذي فيه مبدا ميل مستدير لو كان فيه مبدا ميل مستقيم لوجب ان يكون عند حركته المستقيمة متحركا على الاستدارة لكن الاستقامة والاستدارة على ما عرفت لا يقبلان الزيادة والنقصان وما كان كذلك يستحيل ان يحصل من امتزاجهما شي متوسط بينهما فاذن يكون ذلك الجسم متوجها بحركته المستقيمة الى ذلك الحيز ومنصرفا عنه بحركته المستديرة دفعة واحدة وذلك محال فثبت ان كل ما كان فيه مبدا ميل مستقيم يستحيل ان يكون فيه مبدا ميل مستدير **الفصل السادس والخمسون** في الحركة القسرية وهي التي يكون سببها خارجا عن المتحرك وذلك مثل المرمي والمدحرج والمدفوع فنقول الاحوال الممكنة فيه ان المحرك اما ان يكون موجودا في المتحرك المقسور او يكون خارجا عنه فان كان موجودا فيه فاما ان يكون باقيا الى اخر الحركة او لا يكون فان كان غير باق فهو الذي يقال ان العاصر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما ان لم يكن المحرك موجودا فيه فلا محالة يكون جسما فاما ان يكون على سبيل ان جسما قدامه يجذبه او على سبيل ان جسما خلفه يدفعه فالمذاهب الممكنة هذه الاربعة الاول قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمي بقوة الثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهوا الطف فيندفع اسرع فينجذب معه الجسم الموضوع

فيه الثالث قول من قال المحرك يفعل حركة و تلك الحركة تولد اخرى وهلم جرا الرابع
قول من يقول المحرك للمتحرك قوة محركة الى جهة مخصوصة ثم ان تلك القوة لا تزال
تضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يصير مغلوبا للطبيعة فيستولى
الطبيعة و تعيد الجسم الى حيزه الاصلي والصحيح هذا الاخير و للمنكرين اشكالان الاول
ان القوة المحركة الى فوق هي صورة النار فلو وجدت في الحجر هذه القوة لكانت
عرضا في الحجر وقد كانت جوهرا في النار فالشيء الواحد يكون عرضا وجوهرا
الثاني لو كان المحرك اي ذو قوة لكان كمال فعلها في الابتدا لكن ليس كذلك
لان الحركة القسرية تشتد في الوسط و نقول اما المذهبان الاولان وهما الجذب
و الدفع فباطلان لان الحركة الجاذبة والدافعة ان لم يبقيا بعد مفارقة المحرك الاول
فللحركة القسرية علة غيرهما وان بقيتا فالكلام في احتياجهما الى العلة كالكلام في نفس
الحركة القسرية ثم نقول قول من قال الهواء اللطيف فيه يندفع اسرع فينجذب الجسم
الموضوع فيه باطل من وجهين الاول ان حركة الهواء لو كانت اسرع من حركة السهم
لكان نفوذه في المحاط اشد من نفوذ السهم فيه وليس كذلك فان الهواء تدفعه الاجسام
القائمة في وجهها واما السهم فينفذ فان قيل السبب في ذلك النقوض الذي
يلي نصل السهم تضعفه والذي يلي فوقه يعد على قوته فنقول يلزم ان يكون السهم اسبق
من الهواء لم يكن المنفذ له في المحاط الهواء الذي قدامه وهم لا يقولون فان الهواء الذي
خلفه يدفعه فلعل السبب فيه ان السهم يحدث الهواء الذي خلفه ثم ذلك الهواء
المنجذب يدفعه دفعا اقوى من ذلك الجذب وحينئذ يكون المجذوب اسد انجذابا
من الجاذب الملازم له و ذلك محال الثاني وهو ان الهواء انما يمانع الاثقال
المحمولة فيه عن الرسوب بحركة شديدة يصير لها معاوقا لحركة الثقل والرياح اذا
هبت على اغصان الشجرة هشمتها مع انه لا تحمل السهم لو وضع فيها فالهواء
الذي ينقل الحجر الكبير اذا كان احتيازه لقرب الاجسام الصغار وجب ان
تكسرها ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه واما المذهب القائل بالتولد فباطل لانه
توجب كون الحركة الثانية معلولة للاولى عند عدمها واذا بطلت المذاهب
الثلثة تعين ان يكون الحق هو الرابع فاما الذي قالوه من ان تلك القوة يكون
جوهرا و عرضا فالجواب عنه ان الصورة المقومة للنار هو مبدا الميل
الصاعد و اما مبدا الميل الصاعد في الحجر فيجوز ان يكون مخالفا للصورة النارية
لجواز ان يكون الواحد بالنوع له علتان مختلفتان و اما ان الحركة القسرية تشتد
في الوسط فقد ذكرنا علة ذلك في باب الميل **الفصل السابع والخمسون** في اقسام
الحركة القسرية اما الاينية فقد يكون خارجة عن الطبع فقط مثل جر الحجر على وجه
الارض و قد يكون مع ذلك مضادا للذي بالطبع كتحريك الحجر الى فوق

[illegible]

وايضا

بالعرضية

وايضا فقد يكون بالجذب وقد يكون بالدفع واما الحمل فهو بالعرضية اشبه والتدوير
القسري مركب من جذب و دفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في البيضة
المذابة فان الحار المستقر منه بغلبة الحر فيصعده بالاغلاء فاذا اغلى حدث فيه
ميل الى حيزه الطبيعي وانما يشتد عند مقارنة المستقر ولاجل اشتداد القوة عند
المقارنة ما كان منع الحجر النازل اصعب من اشاله واذا احدث هذا الميل
قاوم مقتضى التسخين ومال الى اسفل ونحى مستقره وقد عرض لما كان
اسفل مثل ما عرض له من التصعد فحدث حركة مستديرة يكون استدارتها
لا على المستقر بل فيما بين العلو والمستقر واما الدحرجة فربما كانت عن سببين
خارجين و ربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة التي ترمى
من العلو و اما في الكم فالزيادة مثل العظم الكائن بالاورام والسمن المجتلب وفي
التخلخل فكانبساط هواء القارورة اذا مصت مصا شديدا والنقصان
فكالذبول الذي يكون بسبب الامراض واما الذي من الشيخوخة فانه بالقياس
الى طبيعة العالم طبيعي و بالقياس الى ذلك الشخص خارج عن الطبيعي واما في الكيف
فالاستحالة الطبيعية في الحال و الملكة مثل الصحة الحاصلة بالبحران وفي المحسوسات
مثل الماء الحار اذا استحال بطبعه والقسرية فكاستحالة الماء الى الحر واما الوضع القسري
فهو كما تحني الخشب المستقيم بالقسر فانه اذا خلي سبيله من غير كسر او رض
رجع الى الوضع الاول واما الكون فقد يكون طبيعيا مثل تكون الجنين
والنبات من المني والبذور وقد يكون قسريا مثل احداث النار بالقدح والفساد
قد يكون طبيعيا مثل الموت الهرمي وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او بالسم
الفصل الثامن والخمسون في ماهية علة الحركة القسرية ظاهر كلام الشيخ يدل
على ان ذلك هو الميل فانه قال اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك
يستفيد ميلا من المحرك اقول ان عنى بالميل نفس المدافعة فهو لا يكفي في الحركة القسرية
لان المدافعة الحاصلة بالقاسر لا تبقى بعد مفارقته وان عنى به علة المدافعة فالامر
كما قال وتحقيق القول فيه انا بينا في الفصول السابقة ان الموجود الواحد
يستحيل ان يشتد و ينتقص بل المشتد والمنتقص هو الموضوع في ذلك الغرض وههنا
الميل القريب اما ان يضعف بمصادمات الهواء المخروق او لا يضعف فان لم
يضعف وجب بقاؤه وان لا يعود الحجر الا بعد مصاكة سطح الفلك وان ضعف
فلا يخلو اما ان يكون ذاته باقية عند الضعف او لا يكون ومحال ان يكون
ذات هذه المدافعة سعي مع الاستعاض كما تعلم وان لم تبق فالميل الاول
قد عدم وحدث ميل آخر وعند ذلك نقول لابد وان يكون هناك
ميول متوالية فان لم يكن لكل واحد منها وجود الا في الآن لزم تتالي الآنات

فاذن لابد وان يبقى كل واحد منهما زمانا ثم يكون عدمه في الآن الذي يوجد فيه
الميل المعاقب له ولا حاجة ههنا الى فرض اثنين لينعدم في احدهما الميل الاول
ويوجد في الثاني الميل الثاني بل يلزم سكون بينهما بل كما ان الصورة الكائنة تحدث
في آن فنا الصورة الفاسدة فكذلك ههنا لكن بقي اشكال واحد وهو ان
الميل الاول لما عدم فما السبب لحدوث الميل الثاني فان كان هو الميل الاول
لزم ان يكون المعدوم علة للموجود وهو بعينه مثل مذهب اصحاب التولد فعند
هذه الافكار يغلب على الظن ان الاشبه وجود قوة محفوظة في الذات في جميع
زمان الحركة من غير ان يقع فيها اشتداد وتنقص ويكون الميول متبدلة ويكون
القوة في اعطاء الميول القسرية كالطبيعة في اعطاء الميول العرضية لاشكال فيه
وهو ان تلك القوة اذا كان لا يضعفها تواتر مصادمات الهواء المخروق بمصاكه
بل هي باقية كما كانت في اول الامر فما الذي يعدمها فعلوا القوة اما يكون
قوة او اكان حرشه التاثير فان امنع الهوا لحنته الاندفاع الى القدام في التلبد
والتصلب الى حد لا يقبل تاثير تلك القوة انعدمت القوة فهذا ما عندي
في هذا الباب الفصل التاسع والخمسون في الحركة التي بالعرض الشيء اذا
لم يتبدل احواله بل تبدلت احوال ما يقارنه فاذا نسب تغير مقارنه اليه
كان ذلك حركة بالعرض فلنتكلم اولا في الحركة العرضية الاينية والوضعية فنقول
المتحرك بالعرض في الاين قد يكون بحال يصح عليه الحركة الاينية وقد لا يصح عليه
ذلك اما الذي يصح عليه ذلك اما في الاين فكالمنقول في الصندوق وهو ساكن
او القاعد في السفينة والسفينة ينقله واما في الوضع فكالكرة التي يكون في جوف
كرة اخرى وتكون ملتصقة بها بحيث يمتنع تبدل النسبة التي بينهما فاذا تحركت
المحيطة ولم تتبدل نسبة المحاط الى المحيط لم تتبدل الوضع الذي لها بالقياس
الى المحيط لاستمرار تلك النسبة وبقائها وتبدل الوضع الذي لها بالقياس
الى غير تلك الكرة المحيطة لتبدل المحاذيات التي كانت لها الى تلك الاشياء
واما المتحرك بالعرض الذي ليس من شانه ان يتحرك فهو مثل الصور والاعراض
الحالة في الجسم فانها يكون مختصة بالاحياز تبعا لاختصاص الجسم بها ويصح الاشارة
اليها تبعا للاشارة الى الجسم فاذا تحرك الجسم وتبدلت الجهة المصابة
بالاشارة تبدلت الاشارة ايضا الى تلك الاعراض فيقال عند ذلك انها
تحركت واما الشيء الذي لا يكون جسما ولا حالا في الجسم استحال ان يقال
انها متحركة بالعرض واذا عرفت ذلك في الحركات المكانية والوضعية
فاعرفه في سائر الحركات فانه يقال للشيء انه يسود بالعرض اذا كان الموضوع
للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه وان كان هو هو بالذات لكن المغايرة

باعتبار

بالاعتبار كقولك البناء اسود فان السواد ليس موضوعه الجسم مع البناية بل نفس
الجوهر وقد يقال لموضوع الموضوع ايضا مثل ان الجسم موضوع للسطح والسطح
للون فاتصاف الجسم بالسواد يكون بالعرض واما الحركة في الكم فلم يعتبروا
فيها هذا الاعتبار الفصل الستون في الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك
ظن بعضهم ان التحريك عبارة عن نسبة الحركة الى الفاعل والتحرك عبارة عن
نسبتها الى المنفعل وهو باطل لان نسبتها الى الشيء وصف لها لا الغير بل التحريك
وصف الفاعل فاذن التحريك نسبة للفاعل الى الحركة والتحرك نسبة للمنفعل
اليها وان كانت نسبتهما اليها لا ينفك من نسبتها اليهما الفصل الحادي
والستون في احوال العلل المحركة المحرك كما علمت قد يكون بالطبيعة
وقد يكون بالارادة وقد يكون بالقسر وقد يكون بالعرض وكل ذلك اما
بالذات واما بالعرض واما قريبا واما بعيدا واما كليا واما جزئيا واما خاصا
واما عاما واما بالقوة واما بالفعل واما بسيطا واما مركبا والمحرك بالذات
فاما ان يكون بواسطة او لا بواسطة والواسطة لا تخلو اما ان يكون
من تمام نفسها او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون متصلة بالمحرك كيد
الانسان ويسمى اداة واما ان لا يكون متصلا به ويسمى آلة وربما لم يميز
في الاستعمال بين مفهومي اللفظين وان كانت الواسطة تتحرك من تلقاء
نفسها ثم يكون له محرك فالاولى ان يكون ذلك المحرك غاية له مثل المحبوب
او ضد الغاية مثل المخوف والمهروب وايضا فالمحركات اما ان لا يكون
متحركة او يكون فان كانت متحركة فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون متحركا لاستحالة الدور
والتسلسل والشيء الذي هو اول المحركات المتحركة يجب ان يتكلم فيه فنقول
ان كل متحرك فلا بد فيه من قوة يكون مبدا قريبا لتلك الحركة فان سبب تلك
الحركة الخاصة ليست هو الجسمية العامة ولا امر خارج لان ذلك الخارج ان كان
جسما كان لا اول المحركات المتحركة جسم آخر محركا فلا يكون هو الاول بل
الذي يحركه وان كان ذلك المحرك الخارجي مجردا لم يخصص هو بفعل تلك
الحركة عن ذلك المجرد الا اذا تميز عن سائر الاجسام بخصوصية ويكون تلك
الخصوصية هي المبدا القريب لتلك الحركة ويكون المفارق مبدا بعيدا او ذلك
هو المحرك فالحركة من هذا الوجه دلت على وجود المفارقات الفصل الثاني
والستون في المناسبات بين المتحركات والمحركات فلنضع محركا ومتحركا ومسافة
وزمانا ولنسم المحرك على انه مبدا الحركة طبيعة وعلى انه مبدا حدث وعلى
انه مبدا دفع وعلى انه جاذب ولنتامل ما يلزم من اصناف المناسبات
فلنضع محركا حرك متحركا في مسافة زمانا ولنتطلب نصف المحرك يحرك

المتحرك بعينه في ذلك الزمان نصف تلك الحركة او اقل او اكثر فمن الناس
من زعم ان التنصيف يؤدي بالمحرك الى ان لا يحرك وبالمتحرك الى ان لا يتحرك
فحينئذ لا نظر في هذه المناسبات وقد ابطلنا ذلك فيما مضى واذا كان كذلك
صح لنا وجوب النظر في هذه المناسبات اما اولا فمن المحركات ما اذا انتصف
لم يبق له قوته مثل الحيوان واما ثانيا فلان ذلك لو كان ممكنا فانه يجب
ان لا يكون نصف المحرك قويا على شيء من التحريك مثل السفينة التي تحركها مائة
نفس في يوم واحد فرسخين لا يلزم ان يقدر الخمسون على نقلها شيئا بل يجب
ان يكون لكل واحد من تلك الاجزاء اثر في الاعداد مثل النقرة الحادثة في
الصخرة عن مائة قطرة فانه لا يجب ان يكون لكل واحد من القطرات تاثير في النقر
بل لا بد من تاثير في الاعداد وذلك بان يصير الصلابة اخذة في الضعف فاذا
تكامل الضعف بسبب القطرات فحينئذ تحصل النقرة من القطرة الواحدة التي
تكون بعد ذلك فان فرضنا التنصيف في المتحرك فالمشهور ان المحرك يحرك
نصف المتحرك في ذلك الزمان في ضعف المسافة او الحركة في تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان وهذا ليس بحق اما في المتحرك الطبيعي فانه متى تنصف المتحرك لا بد
وان يتنصف القوة المحركة لان قوة نصف الجسم نصف قوة كل الجسم واما الحامل
فيجوز ان لا يبقى قوته بان يقطع ضعف تلك المسافة عند كونه فارغا فضلا عما
اذا كان معه نصف المحمول واما الدافع الرامي فربما عرض له انه يفعل في الاثقل
اشد مما يفعل في الاخف فيفعل في الضعف اشد مما يفعله في النصف فلا يسع
تلك النسبة على ان المرمي لا يتشابه السرعة والبطوء في حدوده بل المتاخر منه
ابطأ ونيل الوسط منه اقوى فلا يكون هذه النسبة محفوظة وكذلك
الجاذب فان الجاذب اما ان يجذب بان يجر المجذوب واما ان يجذب
بالقوة التي فيه ولتلك القوة حد اليه يسهل له تاثيرها في المنجذب فما خرج عن ذلك
لا يلزم ان يؤثر فيه فلا يلزم ان يكون كلما جعلنا المحرك اصغر ان يكون جذبه
من المكان البعيد اسهل فان فرضنا التنصيف في الزمان فالمشهور ان ذلك
المحرك يحرك ذلك المتحرك في نصف ذلك الزمان في نصف ذلك المسافة وهو
غير واجب فانه ليس يلزم ان يتادى المقطوع في نصفي زماني المرمي لا في القسري
ولا في الطبيعي كما علمت من اختلاف الحركة في السرعة والبطوء واما المحرك
في نصف المسافة فالمشهور والحق على قياس ما ذكرنا واما اعتبار نصف
المحرك مع نصف المتحرك فالمشهور حفظ النسبة ولكنا بينا ان المحرك يحتمل
ان لا يكون قابلا للتنصيف وبتقدير احتماله لذلك فيحتمل ان يكون تحريك
النصف للنصف ابطأ من تحريك الكل للكل فان مزيد القوة بسبب

من اسباب

من اسباب اشتدادها واما نصف المحرك في نصف الزمان فالمشهور حفظ
النسبة والحق فيه ما علمت وكذلك القول في نصف المحرك في نصف المسافة
وانت تعلم التضعيفات من التنصيفات وقد تقع اعتبار هذه المناسبات
بين المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث هي متناهية وغير متناهية
واي هذه اذا تناهى تناهى الاخر لان هذه الخمسة متطابقة متقابلة ولو كان
واحد منها متناهيا والاخر غير متناه لما بقي التقابل فهذا اخر كلامنا في الحركة
فلنتكلم الان في الزمان واحكامه **الفصل الثالث والعشرون** في وجود
الزمان من الناس من انكر ان يكون للزمان وجود في الخارج واحتج عليه
بامور الاول ان الزمان لو كان موجودا لكان اما ان يكون منقسما او غير
منقسم فان لم يكن منقسما لم يكن منقضيا فيلزم ان يكون الحاصل في هذا اليوم حاصلا
في زمان الطوفان بل يكون حاصلا حين كان معدوما فيلزم اجتماع النقيضين
وارتفاع التقدم والتاخر بين الموجودات وذلك باطل بالبديهة وان كان
منقسما كان غير حاصل بجميع اجزائه والا عاد المحال بل هو منقض سيال
فيكون منه ماض ومستقبل وهما معدومان لا محالة واما الحاضر وان كان
منقسما وهو منقض كان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون الحاضر حاضرا
هذا خلف وان لم يكن منقسما كان ذلك هو الان وهو محال لثلثة اوجه اما
اولا فلان الان طرف الزمان والشيء اذا لم يكن موجودا في نفسه امتنع
ان يكون له طرف موجود واما ثانيا فلانه عنده منتبه مشترك بين الفائت
وبين ما سيوجد فيكون الان سببا لاتصال المعدوم بالموجود هذا خلف
واما ثالثا فلان ذلك الان اما ان يبقى واما ان لا يبقى ومحال ان يبقى لانه لو بقي
فان كان سيالا كان منقسما فلا يكون الشيء الاحد باقيا وان لم يكن سيالا كان الحاصل في اخره
والحاصل في اوله حاصلا دفعة واحدة وهو محال واما ان انعدم فان كان
عدمه متدرجا عاد المحال وان كان دفعة لم يكن انعدامه مقارنا لوجوده
بل كان في ان اخر فان كان بينهما زمان عاد المحال وان لم يكن بينهما زمان لزم
تتالي انات ويلزم من تتالي الانات وجود الجزء الذي لا يتجزى كما ثبت الحجة
الثانية لو كان الزمان ثابتا لكان لاجل ان الحركة من حيث هي حركة محتاجة الى
الزمان والحركة من حيث هي حركة غير محتاجة الى وجود حركة اخرى والا لزم التسلسل
واذا كان كذلك فكل حركة فهي من حيث هي مستتبعة زمانا لكان كل حركة
فهي من حيث هي مستتبعة مكانا واذا وجدت الحركات معا كانت ازمنتها
معا معية يمتنع ان يتغلب المع قبلا او بعدا فتلك هي المعية الزمانية فاذن لتلك
الازمنة زمان محيط بها وذلك المحيط ايضا يكون مع تلك الازمنة فيكون هناك

زمان آخر محيط بها وذلك المحيط ايضاً تكون مع تلك الازمنة فيكون هناك زمان آخر
محيط بها والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم وجود ازمنة تحيط بعضها ببعض
لا الى نهاية والازمنة تابعة للحركات فهناك حركات مختلفة محيطة بعضها
بالبعض ومع لا محالة للمتحركات محيطة بعضها بالبعض لا الى نهاية فيلزم منه وجود اجسام
بغير نهاية وذلك محال الحجة الثالثة لو كان الزمان موجوداً لكان منقسماً
على ما بينا فيكون لا محالة بعض اجزائه قبل البعض وتلك القبلية ليست بالذات والعلية
اما اولاً فلان العلة واجبة الحصول مع المعلول وههنا الجزء القبل ممتنع الحصول
مع الجزء البعد واما ثانياً فلان الجزء الذي فرض علة اما ان يكون عليته لماهيته او للوازم
ماهيته او لعوارض ماهيته والاولان يوجبان ان يكون العلة مخالفة للمعلول والا لكان
علة لنفسها فاذن كل جزء يفرض في الزمان فهو مخالف في الماهية للجزء الاخر لكن الاجزاء
التي يمكن فرضها فيه غير متناهية فتلك الاجزاء حاصلة بالفعل لان امتياز الامور المختلفة
بالماهية لا يتوقف على الفرض والاعتبار وذلك محال لان كل واحد من تلك الاجزاء غير قابل
للقسمة والا كانت الاجزاء الممكنة فيه متميزة بالفعل فلا يكون واحداً وقد فرض
كذلك وحينئذ يلزم تركب الزمان من الآنات المتتالية ويلزم منه تركب الجسم من الاجزاء
الغير المتجزئة واما ان كان علية الجزء المتقدم للجزء المتأخر من جملة العوارض المفارقة
فهو محال اما اولاً فلان كل ما كان كذلك كان جائز الزوال فاذن كان يمكن ان يصير
الامس غداً والغد امس وذلك محال واما ثانياً فلان الجزء المتقدم اذا كان يمكن
ان يكون هو بعينه متأخراً كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم
وكذلك القول في الجزء المتأخر فيلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف فثبت ان تقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض ليست بالذات ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرنا ولا بالمكان
لان الزمان ليس بمكاني فهو اذن بالزمان لان اصناف التقدم ليس الا هذه باتفاق
الفلاسفة فاذن للزمان زمان ثم الكلام فيه كالكلام في الاول فيكون لكل زمان
زمان الى غير النهاية الحجة الرابعة وهو ان المعقول من الزمان الامر الذي
يكون به تقدم الاشياء بعضها على بعض وتأخر بعضها عن البعض والتقدم
والتأخر الذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتأخر معاً فهذا المعنى لو ثبت لكان متعلقاً
بالحركة بالادلة التي يذكرها اصحاب ارسطاطاليس لكن هذا المعنى قد يوجد
في الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة فان الباري تعالى لا شك انه موجود مع كل
حادث يحدث ويكون قبل كل واحد من تلك الحوادث قبل حدوثها ومعاً
لها عند حدوثها فاذا قطعنا النظر عن سائر انواع التقدم اعني التقدم بالعلية
وبالشرف وبالطبع وجدنا النظر الى انه سبحانه وتعالى كان موجوداً مع عدم
هذه الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها كانت قبليته لها تارة ومعيته

اخرى

اخرى من هذا الاعتبار المخصوص كقبلية سائر الاشياء بعضها مع بعض ومعيتها
فاذا كانت هذه القبلية والمعية حاصلتين في حقه تعالى مع استحالة كونه في
الحركة والتغير علمنا ان حصول التقدم والتأخر من هذا الوجه لا يتوقف على وجود
الزمان المتعلق بالحركة ولا يندفع هذا الكلام بما قاله الشيخ وهو ان معية المتغير
مع المتغير يكون بالزمان ومعية الثابت مع المتغير بالدهر فيكون الدهر محيطاً
بالزمان ومعية الثابت مع الثابت بالسرمد فيكون السرمد مبايناً للزمان واما
الدهر فهو محيط بها قالوا لان هذه تهويلات خالية عن التحصيل والتحقيق اما اولاً فلانا
لما رأينا تقدماً وتأخراً ومعية لبعض الحوادث مع بعض ثم اختلفنا في ان
هذه العوارض هل هي لاجل الزمان الذي هو مقدار الحركة ام لا فلما رأيناها ثابتة
حيث لا تثبت فيه الحركة اصلاً علمنا ان ثبوت هذه الامور غير متعلق بالزمان
الذي هو مقدار الحركة واما ثانياً فلان هذا الدهر الذي يثبتونه اما ان يكون
امراً وجودياً في الخارج او لا يكون فان لم يكن له ثبوت في الخارج بطل القول
بالزمان لانه لما جاز ان يكون المعية بين الثابت وبين ما ليس بثابت
لاجل امر ليس بموجود في الخارج جاز ان يكون معية المتغير مع المتغير لاجل امر ليس بموجود
في الخارج وان كان الدهر موجوداً في الخارج فاما ان يكون ثابتاً او يكون منقضياً
فان كان ثابتاً استحال ان ينطبق على الزمان المنقضي اذ لو جاز ان يتقدر الزمان
المنقضي بالدهر الثابت جاز ان يتقدر الحركة بالدهر وحينئذ لا يحتاج الى الزمان
وان كان منقضياً استحال انطباقه على الثابت اذ لو جاز ان يتقدر الثابت
بالمتغير ويتحدد به جاز ان يتحدد الامر الثابت ويتقدر بالزمان وحينئذ لا يحتاج
الى الدهر فثبت ان التقدم والتأخر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها
الى وجود مقدار الحركة فبطل القول بالزمان الحجة الخامسة ان الزمان لو كان
موجوداً لكان مقداراً للحركة بالادلة التي ذكرها ارسطوطاليس على ذلك
ولكنه يستحيل ان يكون مقداراً للحركة لان الحركة كما بينا لها معنيان احدهما
الكون في الوسط وهو حاصل في الآن ولا تعلق له بالزمان اما اولاً فقد صرح
الشيخ بذلك في باب الحركة واما ثانياً فلان كل آن يعرض فانه يوجد الجسم فيه
عند كونه متحركاً حاصلاً في الوسط واما الحركة بمعنى قطع المسافة فمما لا وجود
لها في الخارج على ما بينه الشيخ فاذا كان الزمان متعلق الوجود بها وهي لا وجود
لها في الخارج كان الزمان متعلق الوجود بما لا وجود له في الخارج على ما بينه الشيخ
فلا يكون للزمان وجود في الخارج ولما ثبت ذلك ظهر ان الحق ان وجود الزمان
كوجود الحركة بمعنى القطع وكما ان الذهن لما ارتسمت فيه صورة المتحرك
عند كونه في المكان الاول ثم قبل زوال تلك الصورة ارتسمت صورته

عند كونه في المكان الثاني فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد
ممتد وان لم يكن كذلك وجوده في الخارج فكذلك الزمان وجوده في الذهن فقط
فان للمتحرك قربا من بداية المسافة ونهايتها لكن التحرك لا يوجدان دفعة
في الخارج بل يوجد في النفس صورتاهما معا مع صورة الواسطة فحينئذ يشعر الذهن
بجميع تلك الامور على انها امر واحد لكن ليس لذلك وجود في الخارج كما ان ليس للحركة اما
الامر الوجودي في الخارج فليس الا قرب متجدد وموهوم متجدد ومعلوم ازالة قرن بعد
للابهام كما يقال اتيتك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه
موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام ولو ان الموت
قرنه بحادث اخر مثل قدوم زيد لصلح ذلك صلوح طلوع الشمس لكن طلوع الشمس
لما كان اعم واعرف واشهر كان بهذا التوقيت اولى فهذا ما امكن ان يقوله نفاة
الزمان وان كان اكثره غير مذكور في الكتب واعلم اني الى الآن ما وصلت
الى حقيقة الحق في الزمان فلنكتف بما معك من هذا الكتاب استقصاء القول
في ما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة الضعيفة تعصبا لقوم
دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا
في هذه المسئلة وحاصل ما ذكره الشيخ في الجواب عن الشبهة الاولى ان قال
سلمنا ان الزمان ليس موجودا في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل ولكن
لم قلتم انه لو كان موجودا لكان وجوده اما في الآن واما في الماضي واما في المستقبل
لان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم
من كذب الاخص كذب الاعم اليس انه اذا قيل لو كان المكان موجودا
لكان وجوده اما في المكان واما في طرف منه كان هذا قولا كاذبا فكذلك
اذا قيل لو كان الزمان موجودا لكان وجوده اما في الماضي واما في المستقبل واما
في الآن الذي هو طرفه وجب ان يكون قولا كاذبا بل الزمان موجود مع انه ليس
موجودا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الآن لانا لا نعني بالزمان الا الامكان
المفترض بين مبدا المسافة ومنتهاها الذي يمكن ان يقع فيه حركة مخصوصة
على قدر مخصوص من السرعة فان لم يكن الزمان موجودا لم يكن هذا الامكان موجودا
ولما عرفنا بالضرورة ان لهذا الامكان وجودا علمنا ان الزمان موجود وانه لم
يكن وجوده حاصلا في الماضي او المستقبل او الآن هذا حاصل ما قاله الشيخ
ولكنه مع ذلك مشكل فان اثبات الوجود للشيء مع انه لا يكون موجودا
في الحال ولا انه كان موجودا في الماضي ولا انه سيصير موجودا في المستقبل
متعذر وليس للشيخ نفسه لما بحث عن قولهم ان الحركات الماضية
غير متناهية فقال ان عنى به ان الحركات الماضية امور موجودة موصوفة

بوصف اللانهاية

بوصف اللانهاية فذلك كاذب لانها لو كانت موصوفة لكان وجودها اما
في الماضي او في المستقبل او في الحال ولما لم يكن لذلك المجموع من حيث هو مجموع
وجود في احد هذه الاوقات الثلثة فهو غير موجود اصلا فاذا كان الشيخ يستنتج
من نفي حصول الشيء في الماضي وفي المستقبل وفي الحال نفي حصوله مطلقا
فكيف زعم ههنا ان الشيء قد يكون موجودا وان لم يكن وجوده في احد الاوقات
الثلثة وبالجملة فكل من رجع الى نفسه علم ان الشيء الذي لا ثبوت له لا في الحال
ولا في الماضي ولا في المستقبل لا يمكن الاشارة اليه في وقت من الاوقات
انه الآن قد حصل فالحكم بثبوته مع ذلك محال فانه لا معنى للعدم الا ذلك
واما قوله ان الحصول في الماضي او الحال او المستقبل كل ذلك اخص
من مطلق الحصول ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فضعيف لان كل واحد
من هذه الاقسام وان كان اخص من مطلق الحصول الا ان العقل لما حصر مطلق
الحصول في مجموع هذه الاقسام لزم من نفي ارتفاعها ارتفاع مطلق الحصول
كما ان الواجب والممكن لما كان كل واحد منهما وان كان اخص من مطلق الوجود
الا ان العقل لما حصر مطلق الوجود فيهما لا جرم لزم من ارتفاعهما باسرهما ارتفاع
الوجود فكذلك ههنا وبالجملة فمتى حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة فانه
يلزم من ارتفاع تلك المواضع باسرها ارتفاع تلك الطبيعة والذي يمكنني
ان اقول في دفع اصل الشبهة ان اعارضها بالحركة فان الحس دال على
وجودها وشاهد بكونها موجودة في الاعيان مع ان التقسيم الذي ذكروه
قائم بعينه في الحركة ولكنا قد بينا ان الحركة لفظة تطلق على معنيين احدهما الحركة
بمعنى القطع وقد بينا ان ذلك لا وجود له في الاعيان فاما الزمان الذي هو
الامر الممتد الذي يكون مطابقا للحركة بمعنى القطع يستحيل ان يكون له وجود في
الاعيان والآخر الحركة بمعنى الكون في الوسط وهو من جملة الامور التي
يمكن حصولها في الآن وهو امر واحد ثابت مستمر من اول المسافة الى اخرها
والحركة بمعنى القطع امر وهمي انما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من اول المسافة
الى الآخر فيجب ان يعتقد في الزمان ايضا كذلك وهو ان يقال الامر الموجود
في الخارج امر غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط ثم كما ان
الحركة بمعنى الكون في الوسط يفعل الحركة بمعنى القطع فكذلك ذلك الامر الغير المنقسم
يفعل بسيلانه الزمان وكما ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الاعيان
فالزمان الذي هو امر ممتد منقسم لا وجود له في الاعيان ايضا وهو الذي
اثبتنا له وجودا في الخارج من الزمان الذي يسمى بالآن السيال فهذا
غاية ما يمكنني ان اقوله في هذه الشبهة واما الشبهة الثانية فالجواب

عنها ان الزمان مقدار لكل حركة ولكن وجوده لا يتعلق بكل حركة فان من الجائز
ان يكون المقدار الواحد يقدر به امور كثيرة بعضها بواسطة البعض واذا كان
ذلك جائزاً والدليل الذي ذكرتموه يمنع من ان يكون لكل حركة زمان على حدة
وجب الجزم باستحالة ذلك القطع بان وجود الزمان متعلق بالحركة التي هي اقدم
الحركات ثم ان سائر الحركات يقدر به فان قيل فاذا قدرنا ان تلك الحركة لو
لزم ان يبقى سائر الحركات خالية عن الزمان حتى لا يكون جزء منها متقدما على
الجزء الاخر فحينئذ لا يكون الحركة حركة هذا خلف قلنا الحركة الاولى لا تعدم
الا وقد عدم الجسم الاول الذي هو المحدد للجهات ومتى عدم ذلك الجسم استحال ان يكون
الاجسام المستقيمة الحركة وجود فما ذكرتموه مبني على مقدمات ممتنعة فلا يلتفت
اليها الا ان يعتمد على مجرد التوهم الكاذب ولكن ذلك لا يوجب نتيجة صادقة واما
الثلثة التي نحن ركبناها فيما تقدم في خلال الكلام ما يمكن ان يقال على كل واحد منها
فلنبين الآن ابطال قول من جعل الزمان عبارة عن التوقيت فنقول حاصل
التوقيت راجع الى معية بين حادثين وتلك المعية ليست نفس الزمان اما اولاً فلان
الزمان الواحد يوجد فيه معيات كثيرة ولا توجد في الزمان ازمنة كثيرة واما ثانياً
فلان المعية ليس نفس ما يسمى المعيّن اماداً فلان المعية امر لا يختلف باختلاف
المواضع واما الاشيا التي يعرض لها المعية فهي امور مختلفة واما ثالثاً فلان
المعية امر اضافي لا يستقل بنفسها بل هي عارضة لغيرها ومعروضها لا محالة غيرها
ولا يجوز ان يكون المعية لازمة للامر الذي عرضت له المعية لان الشيء الذي عرضت
له المعية يمكن ان تعرض له البعدية والقبلية والمعية لا يبقى مع البعدية فاذن تلك
المعية غير لازمة لماهية المعية فهي اذن من العوارض وذلك لاجل حصول الشيء
في زمان واحد فاذا كانت تلك المعية معلولة للزمان امتنع ان يكون هي
نفس الزمان واما رابعاً فلانه لو كان زمان حصول الشيء الحادث الذي كان معه
عبارة عن الوقت الذي يوقت فليكن الغد عبارة عن شيء معين يحدث
معه حادث آخر فلو فرض حصول ذلك الشيء في اليوم لكان الغد حاصلاً في اليوم
فبطل ما قالوه من جعل التوقيت نفس الزمان والسلم الفصل الرابع والستون
في اختلاف مثبتي الزمان في حقيقته المثبتون للزمان منهم من جعله جوهراً
ومنهم من جعله عرضاً اما الجاعلون له جوهراً فمنهم من جعله جوهراً مجرداً
ومنهم من جعله جسماً واما الذين يجعلونه عرضاً فقد اتفقوا على انه عرض
غير قار بل عرض سيال وذلك اما الحركة واما عرض آخر غير الحركة فهذا
هو تفصيل المذاهب فلنذكر الآن حجة كل فريق اما الذين يجعلونه جوهراً
مجرداً فمنهم من زعم انه واجب الوجود لذاته لان الزمان يلزم من فرض عدمه
لذاته

لذاته لا لغيره محال وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود بيان الصغرى انا
لو فرضنا عدم الزمان لكان عدمه لا محالة بعد وجوده وتلك البعدية بعدية
زمانية فهو موجود عند ما فرض معدوماً فاذن فرض عدمه يوجب لذاته
وجوده وذلك محال فقد لزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال فهو واجب لذاته
بل نقول الموجود الذي يجب وجوده سوى الزمان اذا حاولنا بيان امتناع
عدمه احتجنا فيه الى برهان منفصل فاما اذا حاولنا بيان امتناع عدمه
احتجنا فيه الى برهان منفصل فاما اذا حاولنا بيان امتناع العدم على الزمان
كفانا في بيان امتناع ذلك مجرد تصور حقيقة الزمان وحقيقة العدم لان الزمان
لا يعقل عدمه الا اذا عقل حصول عدمه بعد وجوده وتلك البعدية لا تتصور الا بالزمان
فاذن عدم الزمان لذاته يوجب وجود الزمان لتحقق تلك البعدية العدم فثبت
ان تجويز العدم على الزمان منشأ فيصح نفسه واما تجويز العدم على سائر
الامور التي تعرض واجبة فانه وان كان محالاً الا انه غير متناقض فاذا كان
الشيء الذي يلزم من فرض عدمه محال واجباً وان لم يلزم التناقض من فرض
عدمه فالزمان الذي يلزم المحال من فرض عدمه ويلزم التناقض فهو اولى بالوجوب
واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بنفسه غني
عن الموضوع ثم الحركة ان حصلت فيه ووجدت لاجزائها اليه نسبة سمي زماناً
وان لم توجد الحركة فيه فهو الدهر والجواب ان الزمان متقضي والآن الشيء
الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمان الطوفان وحينئذ لا يكون شيء
من الاشيا قبل شيء وكل ذلك يدفعه الحس واذا كان متقضياً استحال ان يكون
واجب الوجود لذاته لان واجب الوجود يستحيل عليه العدم فضلاً عن ان يكون
تقضيه وسيلانه واجباً واما الذين يجعلون الزمان جسماً فهم الذين زعموا
ان الزمان هو الفلك لان كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك وهذا لا يقتضي
ان يكون الزمان فلكاً بل يقتضي ان يكون بعض ما في الزمان موجوداً في الفلك
على ان الكبرى كاذبة فان الفلك شيء وليس في الفلك واما الذين يجعلون
نفس الحركة فقد احتجوا بامرين احدهما ان الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل
والحركة ايضا كذلك وجوابه ان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان لصحة اشتراك
المختلفات في بعض الامور الثاني ان من لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان كما في حق
اصحاب الكهف وكذلك المتمادي في البطء يستقصر الزمان لانمحاء الحركة
عن ذهنه وبالعكس المغتم يستطيل الزمان لبقاء اثر الحركة في ذهنه والجواب
انه لا يلزم من ملازمة الزمان والحركة في بعض المواضع اتحادهما بل يمكننا
ان نفرق بينهما من وجوه الاول انه قد يكون حركة اسرع من حركة او ابطأ

منها ولا يكون زمان اسرع من زمان ولا ابطأ بل اطول واقصر الثاني انه قد
يكون حركتان معا ولا يكون زمانان معا الثالث ان الحركتين المختلفتين
قد يتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد الرابع ان الزمان
يصلح ان يوجد جزءا من حد الحركة السريعة والحركة لا تصلح لذلك فانه يصح
ان يقال السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقصر ولا يصح ان يقال
في حركة اقصر وحكم الحركة الفلكية في هذه بعينها واذ قد اشرنا الى المذاهب
الفاسدة في الزمان فلنشتغل بتحقيق المذهب الحق فيه والله اعلم

الفصل الخامس والستون في اثبات الزمان

وفيه حجتان الحجة الاولى كل حركة يفرض في مسافة
على مقدار من السرعة واخرى معها على مقدار من السرعة وابتدأتا معا
فانهما يقطعان المسافة معا وان ابتدأت احداهما ولم يبتدئ الاخرى ولكن
تركتا معا فان احداهما تقطع دون ما تقطع الاولى وان ابتدأ معهما بطيء واتفقتا
في الاخذ والترك وجد البطيء قد قطع اقل والسريع قد قطع اكثر واذا كان كذلك
كان بين اخذ السريع الاول وتركه امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل
منها ببطوء معين وبين اخذ السريع الثاني وتركه امكان اقل من ذلك بتلك السرعة
المعينة بحيث يكون هذا الامكان جزءا من الامكان الاول فاذن في احد
الامكان قابل للزيادة والنقصان فيكون امرا وجوديا وفيه شكوك
احدها انكم بنيتم اثبات الزمان على صحة امكان وجود حركتين يبتديان معا وينتهيان
معا وهذه المعية لا يمكن تفسيرها الا بالمعية في الزمان فاذن لا يمكنكم اثبات الزمان
الا بهذه المعية ولا يمكنكم اثبات هذه المعية الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور
وثانيها وهو انكم بنيتم دليلكم على صحة وجود حركتين احدهما اسرع والاخرى ابطأ
والسرعة والبطوء لا يمكن اثباتهما ولا تعقلهما الا بعد اثبات وتعقله فيلزم الدور
ايضا وثالثها وهو انكم لما حاولتم الجواب عن قول من يقول الزمان الماضي
قابل للزيادة والنقصان والقابل للزيادة والنقصان له بداية فللزمان
الماضي بداية فقلتم في الجواب عنه ان الزمان الماضي غير موجود بمجموعه وقت
من الاوقات وما لا يكون موجودا لا يصح الحكم بالزيادة والنقصان عليه
هذا الامكان عند محاولة الخصوم بيان تناهيه فكيف تحكمون عليه الآن
بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة اثباته وهل هذا الا تناقض والجواب
اما عن الاول والثاني لا نتم الا بان نقول ان العلم باصل وجود الزمان علم
اولي بديهي والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجودا بل المطلوب حقيقته
المخصوصة وهو كونه مقدار الحركة ولذلك قال الشيخ في النجاة اذا كان توجد
في هذا الامكان زيادة ونقصان متعينان وجب ان يكون هذا الامكان

ذا مقدار

ذا مقدار مطابق للحركة فالشيخ ما انتج من قبول هذا الامكان للزيادة والنقصان
كونه امرا وجوديا بل انتج منه كونه مقدارا مطابقا للحركة فظهر انه ليس
الغرض من هذا البرهان اثبات اصل وجوده بل تحقيق ماهيته واذا عرفت
ذلك فنقول العلم بابتداء الحركة وانتهائها وكونها سريعة وكونها بطيئة يكفي فيه
العلم بوجود الزمان والعلم بوجود الزمان اولي بديهي والذي يتوقف على
هذه الامور هو تحقيق ماهية الزمان لا تحقيق وجوده واما الشك الثالث
فنقول لا يلزم من ان لا يكون لمجموع اجزائه وجود ان لا يكون قابلا للزيادة
والنقصان فانا نعلم ان الحركة من اول المسافة الى اخرها اكثر منها الى نصف
المسافة مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة فكذا ههنا ولكن يبقى على هذا ان يقال
اذا كان الامر كذلك فلنحكم بان صحة الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لا يتوقف
على كونه موجودا وذلك مما يقدح في الاصول الكثيرة فلنتفكر فيه ولنرجع الى حيث
فارقناه فنقول هذا الامكان منقسم وكل منقسم مقدار او ذو مقدار فهذا الامكان
لا يعرى عن مقدار وليس هذا المقدار نفس السرعة والبطوء لان الحركة من
اول المسافة الى اخرها متساوية لنصف تلك الحركة في السرعة والبطوء وهي مخالفة
لها في المقدار فاذن مقدار هذه الحركة زائد على سرعتها وبطوئها فنقول
هذا المقدار ليس هو مقدار المسافة لان المتحركات قد يتحد في مقدار المسافة وتختلف
في مقدار هذا الامكان فان الذي يقطعه السريع مثلا في نصف ساعة يقطعه البطيء
في ساعة وقد يتحد المتحركات في هذا الامكان ويختلف في مقدار المسافة مثل
ان الساعة الواحدة اذا قطع السريع فيها فرسخا قطع البطيء فيها ربعه وليس ايضا
مقدار المتحرك قال الشيخ في النجاة هذا المقدار لو كان مقدارا للمادة لكان
بزيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم هكذا في
وفيه نظر لان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع
الاعظم بل هو في الاسرع اقل مما في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة
في زمان اقل فاذن الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان تزداد
المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان هذا المقدار في الابطأ اكثر
فثبت ان هذا المقدار مغاير لمقدار المسافة ولمقدار المتحرك وهذا المقدار
ليس امرا قائما بنفسه لانه متقض فهو في موضوع كما ثبت فاذن هذا المقدار
في الموضوع فلا يخلو اما ان يكون مقدار نفس الموضوع او لهيئة فيه
والاول باطل والا لازداد الموضوع بزيادته وانتقص بانتقاصه فهو
اذن مقدار لهيئة فيه فلا يخلو اما ان يكون مقدارا لهيئة قارة او لهيئة
غير قارة فالاول باطل فان مقدار الهيئة القارة لا بد وان يكون قارا

وكل متقض

فهو اذن مقدار عرض غير قار وهو الحركة وذلك هو المطلوب الحجة الثانية
ان الشيء اذا كان له وجود مع عدم شيء اخر ثم صار ذلك المعدوم موجودا فاذا
اعتبر الشيء الاول من حيث انه كان مقارنا لعدمه فهو بهذا الاعتبار يكون متقدما
عليه واذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجوده فهو بهذا الاعتبار معه
فنقول نحن نعقل بضرورة العقل ان الاب متقدم على الابن بهذا المعنى فيقال
عليه اما ان يكون هو نفس ذاته واما ان لا يكون والاول باطل اما اولا
فلان تقدم الاب على الابن امر اضافي واما ذات الاب وجوهره فليس
امرا اضافيا واما ثانيا فلان جوهر الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن
فيكون بهذا الاعتبار مع الابن لا قبلا له فاذن جوهر الابن قد يوجد مع معية
الابن واما قبلية الاب فلا توجد مع معيته له فاذن قبلية الاب زائدة
على ذاته فنقول هذه القبلية ليست من الاوصاف اللازمة لذاته لانا قد بينا
ان ذاته قد توجد عند زوال هذه القبلية عنه وذلك عند كونه مقارنا لوجود
الابن فاذن قبلية الاب وصف زائد على ذات الاب غير لازم فنقول هذا
الوصف ليس هو عبارة عن مجرد اعتبار وجود الاب وعدم وجود الاب
وعدم الابن وليس الاب بهذا الاعتبار متقدما على الابن بل متأخرا عنه
وبالجملة فاعتبار الوجود والعدم قد يكون موجبا للتقدم تارة وللتأخر تارة
فعلمنا بهذا ان اعتبار كون الاب متقدما على الابن ليس هو اعتبار وجود
الاب وعدم الابن كيف كان فاذن هذه القبلية وصف زائد على وجود الاب
وعدم الابن هو وصف اضافي يستدعي محلا وقد بينا ان عروض القبلية
والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما فاذن ذلك لغيرهما فان كان عروض القبلية
والبعدية بذلك الغير ليس لذاته بل بسبب غيره فعلى كل حال لا بد وان ينتهي
الى ما يكون عروض القبلية والبعدية لذاته لاستحالة التسلسل ولا نعني بالزمان
الا الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء منه وعلى
معنى ان الشيء الذي يكون موصوفا بالقبلية يستحيل لما هو هو ان يصير بعدا
والشيء الذي يكون موصوفا بالبعدية يستحيل ان يكون قبلا واما سائر
الاشياء فكل ما كان منها مطابقا للجزء القبل من الزمان كان قبلا وما كان منها
مطابقا للجزء البعد من الزمان كان بعدا فالاب لما طابق وجوده وجود الجزء
المتقدم من الزمان كان متقدما والابن لما طابق وجوده وجود الجزء المتأخر
من الزمان كان متأخرا حتى لو كان الحاصل في الجزء المتأخر من الزمان حاصلا
في الجزء المتقدم منه مثلا يكون الان الذي وجد في الزمان المتأخر كان
قد وجد في الزمان المتقدم والان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يوجد

الابن لانا اذا اخذنا وجود الاب
مع العدم الذي حصل للابن بعد
وجوده فهنا قد اعتبرناه صح

في الزمان المتأخر وكما ان الان المتقدم متأخرا وكان الان المتأخر متقدما
واما الزمان فانه يستحيل ان ينقلب الجزء المتقدم منه متأخرا والمتأخر متقدما
واذ قد فرغنا من اثبات الزمان فلنتكلم في احكامه وبه الوثوق الفصل
السادس والستون في ان الزمان يستحيل ان يكون له طرف بالفعل زعموا
ان الزمان لا يمكن ان يكون له بداية او نهاية لوجوه الاول ان كل ما كان
محدثا حدوثا زمانيا فان وجوده بعد عدمه وعدمه قبل وجوده وهذه القبلية
هي نفس العدم الذي حكم عليه بالقبلية فقط لان العدم قبل كالعدم بعد وليس
القبل بعد وليست هي ايضا نفس الوجود والعدم من غير اعتبار شيء اخر لان
العدم قد يحصل للشيء بعد وجوده وليس في ذلك العدم قبل فاذن كون العدم
قبل هو ان عدم الشيء يقترن بزمان ووقت ثم وجد ذلك الشيء بحسب
تقضي ذلك الوقت فاذن قبل الزمان زمان باعتباره يكون العدم الذي
فيه قبلا للزمان فاذن الزمان ليس لكليته بداية وكذلك ايضا ليس لكليته
نهاية والا لكان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية عبارة عن حصول عدمه في زمان
متأخر عن زمان وجوده فبعد الزمان زمان فاذن ليس لمطلق الزمان نهاية ولما
ثبت ان الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة
يجب ان يكون كالقول في الزمان وعند هذا قال المعلم الاول من قال
بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به فان قيل انكم
بالالفاظ والاصطلاحات ونحن بالحقيقة لا نسمي العدم السابق قبلا بل القبلية
هناك مقدرة كما انا نتوهم ان خارج العالم حيزا وحيزا وان كان ذلك
بالحقيقة وهما كاذبا فنقول ان هذا تعليل للنفس بالاماني فان العقل يدرك
بديهته ترتيبا بين العدم والوجود وليس في ذلك الترتيب بالعلية لان العدم
لا يكون علة للوجود ولان العلة والمعلول لا يستحيل تقارنهما دفعة والعدم
والوجود يستحيل تقارنهما دفعة ولا بالطبع ايضا لهذا الكلام وظاهر انه ليس
بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة فنحن لا نعني بالزمان
الا هذا النوع من الترتيب فان لم يحصل هذا الترتيب فقد سلمتم انه ليس
وجود الزمان بعد عدم وهو المطلوب وان حصل كان الترتيب الزماني
حاصلا واما الفرق بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فظاهر
لان الجسم في كونه متناهيا لا يتوقف على حصول حيز خارج عنه واما في كونه
محدثا فموقوف على مسبوقيته بالعدم فان قيل تقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض ليس بالعلية ولا بالطبع والا لزم ان يكون الجزء المتقدم مخالفا
للجزء المتأخر ويلزم منه المحالات المذكورة في الفصول السالفة ولا ايضا

بالشرف والمكان ولا ايضاً بالزمان والازم التسلسل فهو اذن نوع آخر لا يقتضي
الزمان فاذا عقل هذا النوع من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زماناً آخر
فلنعقل ذلك ايضاً في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك
التقدم زمانياً وسيأتي حله في الوجه الثاني الحجة الثانية قالوا كل محدث
فان فاعله وجوده سابق على وجود المحدث وعدمه فاما ان يكون معنى هذا
السبق هو وجوده فقط وذلك باطل لانه موجود مع الخلق وكونه متقدماً على الخلق
لا يبقى عند كونه مع الخلق واما ان يكون معناه وجوده وعدم الحوادث
فقط وذلك باطل لان الحوادث قد تكون معدومة بعد ولم يصح هذا الاعتبار
ان يقال ان الخالق قبل الخلق فاذن المفهوم من هذا السبق شيء ثالث وهو انه
كان موجوداً مع زمان لم توجد فيه هذه الحوادث ثم وجدت هذه الحوادث
بعد نقضي ذلك الزمان وهذا التقدم ثابت لله تعالى من الازل الى الابد فاذا ثبت
هذا يوجب ان يكون الزمان زمانياً وان يكون الله تعالى زمانياً وكلاهما
ممتنع بيانه وهو ان الله تعالى كان مع غير هذا اليوم ثم كان مع هذا اليوم
وذلك يوجب ان يكون كونه مع اليوم بسبب زمان فيكون للزمان زمان
وللباري زمان وهو محال وجوابه تقدم الله تعالى على الزمان المعين ان
ذلك ايضاً بسبب الزمان لان الزمان المعين لما لم يكن موجوداً في الازمنة المتقضية
مع الباري لا جرم انه كان الباري متقدماً عليه واما التسلسل الباطل فغير لازم
لان كل زمان متأخر فهو انما كان متأخراً لانه لم يوجد مع الباري في الزمان المتقدم
وذلك يوجب ان يكون الحكم على كل زمان متأخر بكونه متأخراً متوقفاً على وجود
زمان آخر قبله والتسلسل على هذا الوجه غير باطل بل هو نفس المذهب فان قيل
التسلسل لازم من وجه آخر وهو انه اذا كان تقدم الباري تعالى على الزمان المعين
لاجل الزمان لزم ان يكون معيته مع الزمان لاجل زمان آخر فيلزم منه ازمنة غير متناهية
يحيط بعضها ببعض معه وهو محال فنقول كون الزمان مع الباري لو ثبت
ثبت له لنفسه لا لامر منفصل ولهذا المعنى لا نعقل الوقت المعين واقعاً الا
على ذلك الوجه فان الساعة لا نتصور الا الساعة ونتخيل وقوعها قبل هذه
الساعة او بعدها فانها لو حدثت لا حين ما حدثت لم تكن هذه الساعة
هذه الساعة بل غيرها فظهر ان وقوعها كما وقعت من الواجبات ووقوعها
تقتضي المعية مع الباري فاذن الوقت المعين المقارن لوجود الباري مقارن
له لذاته لا لامر منفصل فاذن لا يلزم التسلسل في الازمنة واما سائر الحوادث
التي نحكم عليها بالمعية والتقدم والتأخر فثبت معيتها لذاتها وعينها فان كل
شيء سوى الزمان الذي نعرض وقوعه مع الباري امكن ان نتصور ذلك الشيء

بعينه

بعينه قبله او بعده فظهر ان كون الزمان مع الباري لا يقتضي زماناً آخر وان كون
الحوادث مع الباري يقتضي زماناً محيطاً وهذا هو الجواب عن الاشكال
على الوجه الاول وذلك لان كل جزء من الزمان يقال له انه تأخر عن جزء آخر فكما
يقال له انه متأخر لانه لم يوجد مع الجزء السابق من الزمان فههنا ايضاً لم يظهر
معنى التقدم والتأخر الا عند وجود الزمان فان قيل لزم ان يكون ذلك التقدم
بسبب زمان آخر فجوابه ما ذكرنا من انه متى كان التقدم والتأخر في الزمان
من لوازم ماهيته لم يحتج الى زمان آخر واما سائر الحوادث فلما لم يكن معيتها
وتقدمها وتأخرها لماهيتها لزم ان يكون بسبب آخر مغاير لها فان قيل
فالزمان اذا كان لذاته متقدماً ومتأخراً وكل ما كان كذلك فهو من مقولة
المضاف فالزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر
بل هو مقدار قابل للزيادة والنقصان لنفسه التقدم والتأخر لذاته فهو
لذاته من مقولة الكم وهو مقدار متصل ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضاً
للتقدم والتأخر وفرق بين ما لا وجود له الا مجرد كونه متقدماً ومتأخراً
وبين ماله وجود آخر مغاير لذلك الا ان ذلك الوجود لما هو هو يقتضي هذين
الوصفين وقوله يلزم ان يكون الباري زمانياً فنقول لما بينا ان الزمان لذاته
لا لغيره مع الباري لم يكن معية الباري مع الزمان محتاجة الى زمان آخر لان
المعية انما تثبت من الجانبين فاذا استغنى احد الجانبين عن زمان آخر
محيط بها فكذلك الجانب الآخر يكون مستغنياً عنه فهذا ما يمكن ان يقال في
الشكوك وحاصله ان الزمان لذاته متقدم بعضه على البعض فحينئذ يعود
ذلك الشك وهو ان اجزاءه لابد وان تكون متخالفة بالماهية ويعود
المحالات التي ذكرنا ما قبل ذلك فلنتفكر فيه الحجة الثالثة المحدث هو الذي
لم يكن ثم كان فقولنا لم يكن اما ان يكون اشارة الى عدمه بالقياس الى مدة
منقضية واما ان يكون بالقياس الى مجرد العدم الصرف وهذا الثاني
محال لانه لو كان العدم بالقياس الى العدم الصرف حدوثاً لكان الباري
تعالى حادثاً لانه معدوم في المعدوم فعلمنا ان قولنا لم يكن اشارة الى
عدمه بالقياس الى مدة منقضية والممكنة ثابتة للحدث في الازل فالمدة
ثابتة من الازل الحجة الرابعة لو كان الزمان محدثاً لكان اما ان يتميز
حين حدوثه عما ليس هو حين حدوثه واما ان لا يتميز ومحال ان لا يتميز لانه
يلزم ان يكون حدوثه مقارناً للاحدوثه وهو محال وان كان متميزاً فذلك
اما ان كان ذلك التميز مترتباً على الحدوث وهو محال لان صحة حدوثه مترتبة
على امتياز حين حدوثه عن حين لا حدوثه فلا يجوز ان يكون امتياز احد

الحينين عن الحين الآخر موقوفا على الحدوث والا لزم الدور فاذن الحينان
متميزان بانفسهما وما كان كذلك فهو امر موجود ولانه قابل للاقل والاكثر والا
والانقص فهو كم متصل غير قار بالذات وهو الزمان فاذن الزمان غير محدث
حدوثا زمانيا فان قيل العالم اذا كان متناهيا كان له حيث وحيز معين
وليس تعين ذلك الحيز بسبب وجود العالم لان وجود العالم موقوف على وجود ذلك
الحيز فاذن ذلك الحيز ممتاز في نفسه عن سائر الاحياز فاذن الاحياز الفارغة
امور وجودية متقدرة متكممة فيكون جسما او جسمانيا فيكون الاجسام غير متناهية
وحقه في البرهان الخامس الحجة الخامسة لو كان الزمان حادثا لكان فرض
حركتين متفاوتتين ينتهي احديهما الى ابتداء العالم بعشر دورات والاخرى
تنتهي بعشرين دورة اما ان يكون ممكنا او ممتنعا فان امتنع فذلك الامتناع ان
كان عائدا الى المقدور لزم انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عائدا
الى القادر لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما ممتنع فاذن هذا الفرض
ممكن فلا يخلو اما ان يمكن ان يبتدي الحركتان العظمى والصغرى وينتهيان معا
او لا يمكن والاول باطل لان ذلك غير ممكن الا لما كانت احديهما اعظم من الاخرى وقد
فرض كذلك فاذن قبل حدوث العالم امتداد لا يمكن ان يحصل فيه الا عشر
دورات وامتداد آخر ازيد من الاول بحيث يمكن ان يحصل فيه عشرون دورة
وذلك الامتداد لا محالة يكون امرا وجوديا قابلا للزيادة والنقصان فيكون
كما وقد دللنا على ان مثل هذا الامر يجب ان يكون مقدارا للحركة والحركة من عوارض
هذا الجسم فيلزم من قدم هذه الهيئة قدم الحركة والجسم فان قيل انا نقدر كون
الامكان وجودهما لا يقتضي الامكان وجود الزمان فكيف حكمتم بانه لا بد وان يكون
الزمان موجودا قبل الحركة وان كانت غير موجودة الا ان امكانها محقق وامكانها
على الوجه المفروض امكان قابل للتقدير فان الحركة العظمى المفروضة يمتنع وقوعها
في المدة التي تقع فيها الحركة الصغرى والتفاوت بين المدتين حاصل سواء
وجدت الحركتان او لم يوجد فنحن نستدل بامكان وجود الحركتين على وجود المدتين
ثم بعد ذلك نستدل بوجود المدة على وجود الحركة فان قيل يمكننا ان نتصور
كرة محيطة بالعالم بحيث يكون بين سطحيها الظاهر وبين سطحها الباطن المماس
للسطح الذي الآن هو السطح الاعلى من العالم ذراع ويمكننا ان نتصور بحيث
يكون بين سطحيه ذراعان وهذا المفروض ان كان ممتنعا لزم انتقال الشيء
من الامتناع الى الامكان او انتقال الخالق من العجز الى القدرة واذا كان
ممكنا فلا يخلو اما ان يوجد الجسم العظيم في حيز الجسم الصغير وهو محال لامتناع
لان التفاوت في المقدار وقد فرض كذلك او لا يمكن فحينئذ يتحقق خارج العالم

امتدادات

امتدادات قابلة للتقدير فيكون كما او ذا كم فيكون خارج العالم جسم فالاجسام
غير متناهية وكل ما ذكرتموه في دفع هذا الكلام فنحن نذكره في دفع حجتكم فنقول
ان الكرتين المحيطتين بالعالم على الوجه المفروض محال فلا جرم انه ادى الى المحال
وقولكم يلزم منه انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان فهو مغالطة لان جسما
اذا اعظم من العالم لما كان ممتنعا فهو ممتنع ابدا واما تقدير وجود الحوادث
قبل ان حدثت لو لم يكن ممكنا لكان ممتنعا لزم دوام امتناعها والا فقد انقلب
الشيء الذي كان ممتنعا الى الامكان وهو محال وهو بعينه جواب عن الشك
الثاني المذكور على الوجه الرابع واحتج المثبتون للزمان اولا زمانيا
بامور اولها ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية بيان الصغرى من
وجوه اما الاول فلان الحوادث الماضية التي الى زمان الطوفان اقل
من الحوادث التي الى زماننا بمقدار ما بين الطوفان وزماننا واما ثانيا
فلان الدورات الماضية اما ان يكون شفعا او وترا وكيف ما كان فهو
ناقص عن العدد الذي فوقه واما ثالثا فلان عودات القمر لا شك انها
اكثر من عودات زحل والمشتري واما رابعا فلان الدورات الماضية
لو كانت غير متناهية لكانت الابدان البشرية الماضية غير متناهية فكانت
النفوس البشرية غير متناهية لاستحالة التناسخ فكانت النفوس البشرية
الموجودة في زماننا غير متناهية لوجوب بقاء النفوس البشرية لكن عدد
النفوس البشرية الموجودة في زماننا قابل للزيادة والنقصان فان النفوس
التي كانت موجودة في زمان الطوفان لا شك انها اقل عددا من عدد
النفوس التي في زماننا هذا وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه
فالنفوس البشرية الموجودة متناهية ثم يستدل بتناهيها على تناهي الابدان
وبتناهي الابدان على تناهي الحركات وبالحركات وتناهي كل العالم واما
بيان ان كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فزعموا ان العلم
بذلك اولي بديهي وثانيها لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية
لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له وما يتوقف
على انقضاء ما لا نهاية له استحال وجوده وكان يلزم ان لا يوجد الحادث
اليومي فلما وجد علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها ان
كل واحد واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل
اول كما ان كل واحد واحد من الزنوج لما كان اسود وجب ان يكون
الكل سودا ورابعها ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت

الحوادث الماضية بلانهاية لكان ما لا نهاية له متناهياً وذلك محال وخامسها
وهو ان الازل اما ان وجد فيه حادث او لم يوجد والاول محال لان ذلك
الحادث يكون مسبوقاً بالعدم فيكون الازل لا يكون مسبوقاً بالعدم وان لم يوجد
شيء من الحوادث في الازل فعند اشرنا الى حالة ما كان شيء من الحوادث
هناك موجوداً فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم وسادسها ان الامور
الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما حصره
الوجود كان متناهياً فالحوادث الماضية يجب ان تكون متناهية وسابعها
ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فاذا فرضنا جسماً قديماً
وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان لا يكون ذلك الجسم متقدماً لا على وجود
تلك الحوادث ولا على عدمها ومحال ان يكون الشيء لا يتقدم اموراً ولا يتقدم
ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق والمسبوق
في السبق والتقدم حكماً واحداً قالت الفلاسفة الجواب عما ذكروه اولا
من وجوه الاول ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل الحوادث
واما كل واحد منها والاول محال لان الكل من حيث هو كل غير
موجود لا في الخارج ولا في الذهن على ما بيناه في باب اللانهاية وما لا يكون
موجوداً يمتنع ان يكون موصوفاً بالاوصاف الثبوتية من الزيادة والنقصان
وغيرهما لما بينا في باب الوجود ان ما لا يكون ثابتاً في نفسه لا يكون موصوفاً
بالاوصاف الثبوتية الثاني وهو انا بينا في باب تناهي الاجسام ان الشيء
اذا كان متناهياً من جانب وغير متناهٍ من جانب آخر فاذا ضم الى الجانب
المتناهي شيء حتى ازداد هذا الجانب فالزيادة انما حصلت في الجانب المتناهي
لا في الجانب الآخر فلا يلزم ان يصير الجانب الآخر متناهياً الا ان يقال
فانا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على الجانب الناقص
المتناهي فلا بد وان يظهر التفاوت من الجانب الآخر ولكنا اذا سلمنا لهم
صحة هذا التطبيق فانه لا يصح تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص
الا بعد وقوع فضلة عددية في الزائد ومع ذلك فمن المحتمل ان يمتد الزائد مع الناقص
ابداً من غير ان ينقطع الناقص بل يبقى ابداً مع الزائد تلك الفضلة العددية
وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب تناهي الاجسام الثالث المعارضة
بامور اولها وهو ان صحة حدوث الحوادث من الازل الى الطوفان
اقل من صحتها من الازل الى زماننا هذا مع انه لا يلزم تناهي الصحة وثانيها
ان صحة حدوث الحوادث من الطوفان الى الابد اكثر من صحة حدوثها
من الآن الى الابد مع انه لا يلزم تناهي هذه الصحة في جانب الابد وثالثها

ان

ان تضعيف الالف مراراً غير متناهية اقل من تضعيف الالفين مرات
غير متناهية ورابعها وهو ان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته
مع ان كل ذلك غير متناهٍ والجواب عما ذكروه ثانياً انه اما ان يعني التوقف
المذكور ان يكون امران معدومان في وقت وشرط وجود احدهما
في المستقبل ان يوجد المعدوم الآخر قبله فان كان الامر على هذا فقد وجدنا
امراً معدوماً من شرط وجوده ان يوجد امور بغير نهاية في ترتيبها وكلها
معدومة فيبتدي في الوجود من وقت ما اعتبر هذا الاشتراط فالذي يكون
كذلك كان ممتنع الحدوث في الوجود واما ان يعني بهذا التوقف انه لا يوجد
هذا الحادث الا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ثم ادعى ان التوقف بهذا المعنى
محال فهذا نفس المطلوب فان النزاع ما وقع الا فيه والجواب عما ذكروه
ثالثاً انه لا يلزم من ثبوت الاول لكل واحد ثبوت الاول للكل اذ من الجائز
ان يكون حكم الكل مخالفاً لحكم الآحاد لان كل واحد من آحاد العشرة ليس
بعشرة والكل عشرة فكل واحد من الاجزاء ليس بكل مع ان كلها كل وكل
واحد من الحوادث اليومية غير مستغرقة لكل اليوم مع ان مجموعها
مستغرقة لكل اليوم بل نقول ان الكل من حيث هو كل يستحيل ان يكون
مساوياً للجزء من حيث انه جزء والا لم يكن احدهما كلاً والآخر جزءاً و
المثال الواحد فلا يكفي لانا لا ندعي ان حكم الجملة يجب ان لا يكون مساوياً
للجزء حتى ينقضه المثال الواحد بل نقول ذلك التساوي قد يكون وقد
لا يكون والامر موقوف فيه على البرهان والجواب عما ذكروه رابعاً
ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي
يلينا وثبوت النهاية من احد الجانبين لا ينافي اللانهاية لها في جانب
آخر والدليل على صحته فانه لا بداية لها مع انها قد تناهت الينا وكذلك
حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع انها في جانب البداية لها نهاية والجواب
عما ذكروه خامساً وهو قولهم الازل هل وجد فيه حادث ام لا فنقول
الازل ليس حالة معينة بل هو عبارة عن نفي الاولية فالحوادث
بالزمان الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمتنع وقوعه
في الازل فاما قولهم لما لم يقع شيء من الحوادث في الازل فعند اشرنا
الى حالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجوداً فنقول قد بينا ان
الازل ليس وقتاً مخصوصاً حتى يقال بان ذلك الوقت قد خلا عن الحوادث
بل الازل عبارة عن نفي الاولية فقولنا الازل لم يوجد فيه شيء من
الحوادث معناه ان نفي الاولية لم يوجد فيه شيء من الحوادث اي كل

ان يعني

واحد من الحوادث مسبوق بالعدم فلم قلتم انه لما كان كل واحد منها
مسبوقاً بالعدم وجب ان يكون الكل كذلك فان النزاع ما وقع الا فيه والذي
يحسم مادة هذا الوهم ان نعارضه بالصحة فنقول صحة حدوث الحوادث
هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة في الازل امكن
حدوث حادث ازلي وذلك محال وان لم يكن للصحة مبدأ اول وهو محال
ولما لم يكن هذا الكلام قادحاً في ان الصحة لا بداية لها لم يكن قادحاً في هذه
المسئلة فكذا ههنا والجواب ——— عما ذكروه سادساً من ان ما دخل
في الوجود فقد حصره الوجود فهو ان المراد بالحصر ان يكون للشيء طرف ونحن
نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا اما لم قلتم انه يلزم من ذلك
ان يكون محصوراً من الطرف الذي لا يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث
والجواب ——— عما ذكروه سابعاً من انه يلزم ان لا ينفك الجسم عن وجود الحادث
وعدمها فنقول ان عنيتم بها انه يكون موصوفاً بوجود كل الحوادث ويكون موصوفاً
بعدمها معاً فذلك باطل لان الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً
بها وان عنيتم به انه في كل واحد من الاوقات يكون موصوفاً بواحد من
تلك الحوادث فهو في ذلك الوقت لا يكون موصوفاً بعدم ذلك الحادث
حتى يلزم التناقض بل يكون موصوفاً بعدم سائر الحوادث والتناقض
انما يلزم اذا كان الشيء موصوفاً بالحادث المعين وبعدم ذلك الحادث
معاً واما ان يكون في ذلك الوقت موصوفاً بوجوده وبعدم غيره فاي تناقض
فيه هذا جملة ما قيل في هذه المسئلة **الفصل الرابع والستون** في حقيقة
الآن اعلم ان الآن قد يعرض على وجهين احدهما ان يكون حصوله فرعاً
على حصول الزمان والثاني ان يكون حصول الزمان فرعاً على حصوله اما الآن
بالمعنى الاول فهو الذي اذا وجد الزمان ثم فرض فيه حد وفصل فانه يكون
ذلك الحد طرفاً للزمان وهو الآن ثم النظر في كيفية وجوده هذا الآن ثم النظر
في كيفية عدمه اما كيفية وجوده فقد عرفت ان الزمان مقدار متصل وكل
مقدار متصل فانه يكون قابلاً للتقسيمات غير متناهية على ما ستعرف وتلك
التقسيمات لا تكون موجودة بالفعل بل هي انما تحصل عند احد اسباب
ثلثة احدها القطع والثاني اختلاف عرضين والثالث الوهم فنقول
انه يمتنع حصول القطع في الزمان لما عرفت انه يستحيل ان يكون للزمان بداية
ونهاية وانقطاع فاذن الآن يستحيل ان يكون له حصول بالفعل بل حصوله
انما يكون على احد وجهين آخرين وذلك اما بموافاة الحركة حداً مشتركاً
غير منقسم كمبدأ طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض ثم ليس

من ذلك

من ذلك احداث فصل في ذات الزمان نفسه بل حصول الفصل في الزمان
بسبب هذه الامور لحصول الانقسام في الجسم اما بسبب اختلاف الاعراض النسبية
مثل اختلاف موازاتين او مماستين واما بسبب الفرض والتوهم واما كيفية
عدمه فاعلم ان الكلام فيه مبني على مقدمة وهي ان الشيء اذا كان موصوفاً بوصف
آخر في زمان يتلو الزمان الاول فهل يكون في الزمان الفاصل بين ذينك الزمانين
موصوفاً باحد ذينك الوصفين ام لا وان كان موصوفاً باحدهما فهل هو موصوف
بالوصف الاول ام بالوصف الثاني فنقول الوارد لا يخلو اما ان يكون ممكن
حصوله دفعة او لا يمكن فان امكن ذلك كان الشيء في الآن المشترك موصوفاً
به وذلك مثل التربيع اذا ورد على شكل آخر فان الآن الفاصل بين الزمانين
يكون الشيء موصوفاً فيه بالتربيع ومثل الصور المتعاقبة فان المادة في الآن
الفاصل بين الزمانين يكون موصوفة بالصورة الواردة فان الصورة الاولى
لو كانت باقية لكان الزمان زمان الصورة الاولى فلا يكون هناك زمانان
يفصل بينهما آن واما ان عدمت تلك الصورة في ذلك الآن ولم توجد فيه الصورة
الثانية فقد خلت المادة عن الصورة وذلك محال فثبت ان المادة في ذلك
الآن تكون موصوفة بالصورة الواردة واما ان كان الوارد مما لا يمكن
حصوله دفعة كان ذلك الآن الذي هو ابتداء حصوله يكون خالياً منه ويكون
فيه بعض الحالة الاولى مثل ان الشيء اذا كان مماساً فاذا تحرك كانت
حركته معدمة لتلك المماسة فبين زمان المماسة وزمان الحركة آن يكون
الجسم في ذلك الآن موصوفاً بنقيض المماسة وهي اللامماسة ولا يكون موصوفاً
بالحركة ولا بالسكون لاستحالة حصولهما في الآن واذا عرفت هذه المقدمة
فلنتكلم في كيفية عدم الآن فان لقائل ان يقول هذا الآن اذا وجد
فعدمه لا يخلو اما ان يكون يسيراً يسيراً واما ان يكون دفعة واحدة
فان كان يسيراً يسيراً كان منقسماً فيكون زماناً لا آناً هذا خلف وان كان
دفعة فاما ان يكون آن عدمه مقارناً لآن وجوده وهو ظاهر الاستحالة
واما ان يكون متراخياً عنه وحينئذ لا يخلو اما ان يكون بين الآنين
متوسط فحينئذ يكون الآن مستمراً في ذلك المتوسط وهو محال واما ان لا
يكون بينهما متوسط فيلزم تتالي الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام
في عدم الآن الاول ويلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية
وجوابه ان الغلط في قولكم عدم الآن اما ان يكون يسيراً يسيراً واما ان
يكون دفعة فان هذين القسمين باطلان بل الحق ان عدمه في جميع
الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث وهو الصحيح فان قيل هب

ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده ولكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتدا
عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فاذا ابتدا
عدمه اما ان يكون يسيراً يسيراً واما ان يكون دفعة ويعود الاشكال بعينه
وجوابه ان ابتدا عدم ذلك الآن هو نفس وجود ذلك الآن فاما ان يقال ان
ابتداء عدم يكون هو غير ذلك الابتدا معدوماً وذلك محال وقد عرفت انه لا
في كل شيء ان يكون له ابتدا هو حاصلاً فيه فان الحركة ليس لها ابتدا يكون الحركة
حاصلة فيه وكذلك السكون فان قيل هب ان ما يتقدر بالزمان لا يحصل
في الآن الذي هو اول ذلك الزمان لكن اللاوجود ليس مما لا يتقدر الا بالزمان
فان بعض الاشيا قد ينعدم في الآن بل الحق ان كل شيء فانه انما ينعدم في الآن
على ما بيناه في اول هذا الباب فان التغير المستمر في الزمان عبارة
عن حدوث انواع متعاقبة مختلفة بالماهية ولا يوجد كل واحد منها
الا آناً واحداً وينعدم فيه واذا ثبت ذلك ظهر انه يكون للاوجود اول يتحقق
فيه كونه لا وجوداً فاذن يكون لعدم ذلك الآن بداية يتحقق فيها عدمه فنقول
انا لما منعنا من ان يكون لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوماً فليس منعنا
ذلك لاجل ان طبيعة العدم لا يتقرر في الآن بل كان منه بيان انه لا يجب في
كل شيء ان يكون له بداية يكون ماهيته محصلة في تلك البداية ولما ثبت
ان ذلك معقول في نفسه فهاهنا لا يمكننا ان نوجب لعدم الآن بداية يكون هو
فيها معدوماً الا بعد تجويز تتالي الآنات وذلك هو المصادرة على المطلوب
الاول فاندفع الاشكال هذا ما امكن ان يقال في هذا الموضع ثم انه وقع في هذا
الموضع من كلام الشيخ في الشفا ما فيه بعض الشبهة فانه قال وانت
ستعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اول هو ان يتحرك
فيه او ساكن او متكون او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية
هذا عبارة الشيخ فاقول اما انه ليس للمتحرك او الساكن اول يكون فيه
متحركاً او ساكناً فهو حق واما انه ليس للمتكون او الفاسد اول
ان يكون فاسداً او متكوناً فليس الامر كذلك فان الكون والفساد
انما هو يكونان بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث
الصورة وعدمها انما يكون دفعة في الآن لا في الزمان واذا كان
كذلك ثبت ان هذا الكلام ليس كما ينبغي فهذا كله في الآن الذي يتوقع
وجوده على وجود الزمان كان الزمان لما وجد فرض له حد وطرف فذلك
الحد والطرف هو هذا الآن الذي تكلمنا فيه واما الآن الذي يتفرع
على حصوله حصول الزمان فهو ان المسافة والحركة والزمان امور

متطابقة فاما المسافة فانه يمكننا ان نتصور نقطة تفعل الخط بسيلانها وحركتها
واما الحركة فقد عرفت ان الامر الوجودي منه في الخارج هو الكون في الوسط
ثم ان هذه الحقيقة تفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع فاذا كان الامر كذلك
في المسافة والحركة كذلك فهل في الزمان شيء غير منقسم يكون ذلك الشيء
فاعلاً للزمان بسيلانه ام لا فان كان الامر كذلك كان الشيء من الزمان في الكون
في الوسط من الحركة والنقطة من المسافة امور ثلثة متطابقة فيكون ذلك الشيء
فاعلاً للزمان بسيلانه ويكون الكون في الوسط فاعلاً للحركة بمعنى القطع بسيلانه
ويكون النقطة فاعلة للمسافة بسيلانها ثم كما ان النقطة فاعلة للخط غير النقطة
التي يتوهم حصولها منه بعد حدوثه فكذلك الآن الفاعل للزمان غيره
بسيلانه الآن الذي يعرض فيه بعد حصوله والآن الفاعل بسيلانه الزمان
ليس اعتباره في ذاته هو اعتبار كونه آناً بل انما يكون آناً لاجل الزمان الذي
حصل من حركته ومقدار ما يتحدد به **الفصل الثامن والستون** في الآن كيف
هو يعد الزمان فقد عرفت ان الزمان متصل واحد والمتصل الواحد لا يمكن
تعديده الا بعد ان يتجزى والتجزئة انما يحصل باحداث فصول في ذلك المتصل
فان الفصول اذا احدثت في المتصل صار المتصل منقسماً الى اقسام ويمكن تعديده
بشيء من اجزائه فالخط الواحد اذا اريد تعديده فلا بد وان يفرض فيه نقطة
حتى يصير الخط بسبب ذلك منقسماً الى اجزاء فحينئذ يعد كل ذلك الخط باحد تلك
الاجزاء فالنقطة يكون عادة للخط الا انه لولا حدوث تلك النقطة لما حصل التعدد
وتلك الاقسام عادة للخط واذا عرفت ذلك في الخط فتصور مثله في الزمان
فان الزمان اذا فرض فيه ان انقسم الى جزئين احدهما متقدم والآخر متأخر
فتعديد الآن للزمان كتعديد النقطة للخط وتعديد الجزء المتقدم والجزء المتأخر
للزمان كتعديد اجزاء الخط لذلك الخط واعلم ان الآن فاصل للزمان باعتبار
وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلاً فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما
كونه واصلاً فلانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي متصلاً
بالمستقبل ويجب ان تعلم انه من حيث انه فاصل يكون واحداً بالذات واثنين
من حيث الاعتبار لانه اذا اخذ من حيث هو يقسم الزمان الى الماضي والمستقبل
كان نهاية للماضي وبداية للمستقبل ومفهوم كونه نهاية مغاير لمفهوم كونه بداية فقد
حصلت الاثنينية في الاعتبار وان كان هو في ذاته واحداً واما اذا اعتبر
من حيث انه واصل فانه يكون واحداً بالذات وواحداً بالاعتبار لانه باعتبار
واحد يكون مشتركاً بين الجزئين **الفصل التاسع والستون** في كيفية تعلق الزمان
بالحركة قد عرفت ان الحركة يجب ان يكون قابلة للقسمة الى غير النهاية وعرفت

ذلك صح

ان صح

ان تلك القسمة لابد وان لا تكون موجودة بالفعل بل لا يمكن ان يكون الا بالقوة فان
الحركة يكون متصلة ولكن كونها متصلة ليس وصفا ذاتيا لانا نعقل حركة غير
متصلة مثلا اذا فرضنا وجود الجزء الذي لا يتجزى ثم فرضنا وجود جزئين متلاصقين
امكننا ان نتصور الحركة من احد الجزئين الى الاخر فقد تصورنا الحركة هناك مع
انها لا تكون متصلة لانها بحسب الفرض المذكور لا تكون قابلة للقسمة ولما
عقلنا حركة غير متصلة علمنا ان الاتصال ليس وصفاً ذاتيا للحركة بل هو امر
خارج عن ماهية الحركة فنقول ان هذا الاتصال انما ثبت للحركة بواسطة
اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان
اتصال المسافة علة لحصول اتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس
اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالحاصل ان الحركة اذا اخذت مع اتصال
المسافة التي هي واقعة فيها كانت متصلة فالمسافة علة لا لوجود الحركة
بل لكونها متصلة متى كانت موجودة واما كون الزمان متصلا فليس
ذلك لعلة لان ماهيته وذاته هو هذا الاتصال فالماهيات لا تعلل بل هي
في وجودها تستدعي علة وليست علته هو اتصال المسافة فقط لان المسافة
اذا تحرك المتحرك فيها ووقف ثم ابتدا من هناك بالحركة فهناك
اتصال المسافة موجود ولا يكون اتصال الحركة موجودا بل علة وجود
الزمان هو اتصال المسافة بتوسط اتصال الحركة والمعنى بذلك ان اتصال
المسافة من حيث انها صارت للحركة هو علة لوجود الزمان فهذا هو وجه
تعلق الزمان بالحركة

الفصل السبعون

في كيفية تقدر الزمان بالحركة
والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل واحد منهما بالآخر وتعديد كل واحد منهما
بالآخر فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث هو للحركة هو العلة لوجود
الزمان فلا شك ان وجود الحركة في الجزء المتقدم في المسافة يكون علة
لوجود الجزء المتقدم من الزمان ووقوع الحركة في الجزء المتاخر من المسافة
علة لوجود الجزء المتاخر من الزمان فالحركة تعد الزمان على معنى انها
توجد اجزاء الزمان وهو المتقدم والمتاخر والزمان يعد الحركة من حيث
انه عدد الحركة مثال ذلك ان ذوات الناس ووجوداتهم هي اسباب
لوجود عددهم واما وجود عددهم فليس سببا لوجود ذواتهم بل لعددهم وكونهم
معدودين بهذا العدد واما تقدير كل واحد منهما بالآخر فالزمان يقدر
الحركة على وجهين احدهما انه يجعلها ذات قدر والثاني انه يدل على كمية قدرها
والحركة تقدر الزمان على معنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من المتقدم والمتاخر
وبين الامرين فرق واما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال

على

على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال وتارة مثل ما تدل المسافة
على قدر الحركة وتارة الحركة على قدر المسافة فيقال تارة مسيرة فرسخين
وتارة مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار الآخر هو احدهما وهو الذي
هو له بذاته قدر ولان الزمان متصل في جوهره يصلح ان يقال طويل وقصير
ولانه عدد بالقياس الى المتقدم والمتاخر صلح ان يقال انه قليل وكثير

الفصل الحادي والسبعون

في كيفية عروض الانقسام واللانهاية للزمان
والحركة لما كان الزمان كما متصلا بذاته كان مستعدا بذاته للقسمة الوهمية
الى غير النهاية واما خروج ذلك الى الفعل فبسبب الحركة على ما بيناه فالحركة علة
لوجود الزمان وليس علة لاستعداده لانقسامه بل ذلك من لوازم ذاته
كما ان من اوجد العشرة فهو لم يوجد كون العشرة زوجا فان الزوجية لازمة
للعشرة لذاتها بل وقوع الانقسام بالفعل على النحو المذكور فهو بسبب الحركة
واما كون الحركة غير متناهية فقد عرفت ان اللانهاية انما تعرض بالذات
للمقدار فالحركة كونها غير متناهية بسبب مقدار وليس ذلك هو مقدار
المسافة فان المسافة متناهية فاذن ذلك بسبب الزمان فالحركة علة
لوجود الزمان والزمان ليس علة لوجود الحركة بل لكونها غير متناهية فيكون
المعلول علة لان يعرض لعلته شيء من العوارض والحركة علة لوجود الحركة
فهو علة اولى لوجود الزمان

الفصل الثاني والسبعون

في الامور التي
توجد في الزمان قد عرفت ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم
ومتاخر وهما لا يوجدان الا للحركة اولا وبالذات ولذي الحركة ثانيا وبالعرض
وايضا قد يقال لانواع الشيء واجزائه ونهاياته انها فيه فالآن في الزمان
كالوحدة في العدد والمتقدم والمتاخر كالزوج والفرد في العدد والساعات
والايام كالاثنين والثلثة في العدد والحركة في الزمان كالمعدودات العشرة
في العشرة والمتحرك في الزمان كموضوع المعدودات العشرة في العشرة
واما السكون فامر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل الحركة التي
يمكن ان يحصل له ضرب من التقدم والتاخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان وقد عرفت ان الزمان متعلق بالحركة المستديرة
في جوهره حتى يتقدر به سائر الحركات الانية والوضعية وبواسطتها يتقدر الحركات في الكيف والكم لان فيها ايضا
تقدما وتاخرا واما الموجود الذي لا يكون حركة ولا ذا حركة فهو لا يكون في الزمان بل ان اعتبر ثباته مع المتغيرات
فتلك المعية هي الدهر وان اعتبر ثباته مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد فقد عرفت ما في هذا الموضع
من الاشكال وفيه شك آخر وهو انهم زعموا ان اقسام المعية بحسب اقسام التقدم والتاخر ثم زعموا ان اقسام التقدم والتاخر
خمسة فيجب ان يكون اقسام المعية خمسة ثم انهم اثبتوا هذين النوعين من المعية اعني المعية بالدهر والمعية بالسرمد وذلك
ناقض ما قيدوه وهذا آخر كلامنا المختصر في الحركة والزمان وقد تم الكلام في الاعراض بحمد الله وحسن توفيقه

بسم الله الرحمن الرحيم وبالله العون

الجملة الثانية من الكتاب الثاني في ... وفيها فنون ثلثة الفن الاول في الاجسام

وفيه اربعة ابواب الباب الاول في تجوهر الاجسام وفيه فصول الفصل الاول

في حد الجسم المشهور في تحديد الجسم انه الطويل العريض العميق واما نحن فقد بينا في اول باب الكم الفرق بين هذه الامور وبين الجسمية وبينا ان الجسم قد ينفك في الوجود الخارجي عن الخط واما السطح فانه وان كان قد لا ينفك عنه في الوجود الخارجي ولكنه ينفك عنه في الوجود الذهني واما الجسم فانه وان كان لا ينفك عنه في الخارج ولا في الذهن الا انه مغاير للصورة الجسمية بدليل ان الشمعة اذا شكلتها بالاشكال المختلفة فان الجسمية الواحدة محفوظة والمقادير مختلفة فثبت بهذا انه ليس كون الجسم جسما باعتبار هذه الامور فلا يمكن تحديده بها واحتج اصحاب هذا الرسم على صحته بان قالوا لا شك ان الجسم لا يخلو عن صحة فرض هذه الابعاد فيه فهذه الخطوط المفروضة اما ان يكون مفروضة في اتصال الجسم او لا يكون فان لم يكن مفروضة فيه فانه لا بد وان يكون الاتصال حاصلا عند ذلك الفرض ولا شك ان ذلك الاتصال كان موجودا قبل ذلك الفرض لان صحة الفرض اذا كانت موقوفة على ذلك الاتصال استحال ان يكون الاتصال موقوفا على وجود الفرض لاستحالة الدور واذا ثبت ان الاتصالات كانت موجودة قبل الفرض ولا شك ان الاتصالات انما تكون موجودة اذا كانت ممتدة في الجهات فاذن الجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات فنقول ما المعنى بقولكم ان تلك الاتصالات كانت موجودة ان عنيتم به ان الاتصال الذي نفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود فذلك صحيح لكنه هو الصورة الجسمية وذلك لا نزاع فيه وان عنيتم به ان هناك جهات متباينة مختلفة نفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك لوجهين اما اولا فلانه ليس يجب ان يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الفرض والا لكانت الجهات غير متناهية بالفعل كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية واما ثانيا فهو ان الجهة عبارة عن منتهى الاشارة على ما عرفت وتلك الجهة انما تصير تلك الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخط بالفعل ولولاه لما كان لتلك الجهة من حيث انها تلك الجهة حصول بالفعل فحق انه وجد قبل الفرض الاتصال الذي عرض له الآن ان حكم عليه بانه هذه الجهة او في هذه الجهة وليس يحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض ما كانت هذه الجهة بالفعل كما انه اذا احدث خط في سطح فانه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي

وجد

وجد فيه الان هذا الخط قد كان موجودا قبل هذا الخط وبالجملة فهذا الاشكال انما جاء لانه ربما يشتبه الفرق بين قولنا كان الاتصال الذي وجد الآن في هذه الجهة وبين قولنا كان اتصالا في هذه الجهة والفرق بينهما كالفرق بين قولنا كان الانسان الذي هو الآن ابيض قبل كونه ابيض وبين قولنا كان الانسان ابيض قبل ان صار ابيض فان الاول صادق والثاني كاذب وبالجملة فلو كانت الاتصالات الخطية التي يمكن فرضها في الجسم حاصلة متميزا بعضها عن البعض قبل الفرض لزم ان يكون في الجسم اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت ان هذه الاتصالات البعدية موجودة في الجسم بالقوة فقط فان قيل الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة بالقوة في الجسم والانفصالات ايضا تكون موجودة فيه بالقوة فاذن الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وما بالقوة فليس بموجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل بالفعل هذا خلف فنقول الاتصالات الخطية موجودة بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك ليس بموجود بالقوة بل هو موجود بالفعل واذا ثبت ضعف الرسم المشهور فلنذكر الرسم الصحيح وهو ان الجسم هو الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة فان الجسم وان كان يخلو عن هذه الابعاد الثلثة لكنه لا يخلو عن امكان هذه الابعاد قال الشيخ وهذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما يكون حاصلة لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فاما لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم كان الطعن متوجها عليه عن كثب بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي يوجد فيه بعض هذه الابعاد او كلها بالفعل فقد بطل ان يكون جسما فان قيل هذا الرسم غير صحيح من وجوه الاول فهو ان الهيولى الاولى تصدق عليها انه يصح فرض الابعاد الثلثة فيها بواسطة الصورة الجسمية وصحة فرض الابعاد الثلثة فيها بواسطة الصورة الجسمية اخص من صحة فرض الابعاد الثلثة فيها مطلقا ومع صدق الاخص صدق الاعم فالهيولى يصدق عليها صحة فرض الابعاد الثلثة فيها فما جعلتموه رسما للجسم يدخل فيه الهيولى الثاني وهو ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة فيه ولذلك تسمى الابعاد التخيلية جسما تعليميا مع ان الوهم ليس بجسم الثالث وهو ان الامكان والقابلية كما سبق اوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز للامور البسيطة لانها لما لم يكن حركته تحتنيذ تحتاج بالضرورة الى تعريفها باللوازم واما الجسم فهو من الماهيات المركبة

اي على القوة التي تقابل الفعل ... محشي

المصدر نوعان غير مشتق ... ومشتق من الاسما الجامدة كالتحجر من الحجر وكالتجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد ... محاكمات [illegible]

اما اولاً فلانه مندرج تحت الجوهر وهو جنس في المشهور فيكون الجسم مركباً
من الجنس والفصل و اما ثانياً فلانه مؤلف من الهيولى والصورة واذا كان
كذلك كان تعريف الجسم بذاتياته اولى من تعريفه بما ذكرتموه والجواب اما الشك
الاول فقد اجيب عنه بان الهيولى ليس فيها بالحقيقة قبول هذه الابعاد بل
فيها قبول الجسمية ثم ان بعد حصول الجسمية يحصل قبول الابعاد فقبول الابعاد
بالحقيقة للجسم لا للهيولى و ايضا فلان المعلم الاول حد المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض
فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك ورسمه بانه القابل لانقسامات غير متناهية وحد
الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة ثم ان احداً لم ينقض هذه الحدود
بالهيولى قائلا ان الذي يمكن فيه فرض الاجزاء هو الهيولى وان الذي يقبل الانقسامات
هو الهيولى وان الذي يقبل الاشكال هو الهيولى فاذا لم يذكر هذا النقض
على هذه الحدود فكذلك على الحد الذي ذكرناه و للقائل ان يقول الجسم عبارة
عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد
لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة
الجزء الذي به يتحقق الحصول والوجوب فالصورة يستحيل ان تكون قابلاً او جزء من
القابل من حيث هو قابل فاذن القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى فانه ما لم
ان يقال ان قابلية الهيولى للابعاد يتوقف على قابليتها للصورة الجسمية اولا
ولكنا نقول فرق بين اعتبار الهيولى بشرط ان لا يكون معها جسمية وبين مجموع
الهيولى والجسمية فاذن الهيولى بشرط ان يكون معها جسمية هي هيولى و اما مجموع الهيولى
والجسمية فهو الجسم القابل للابعاد وليس القابل هو مجموع الهيولى والصورة لما بينا
انه لا مدخل للجسمية في القابلية بل القابل هي الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها
واذا كان القابل القريب للابعاد ليس هو الجسم بل الهيولى بشرط حصول
الجسمية فيها كان الحد المذكور ليس حدا ولا للجسم اصلا بل للهيولى بشرط
مخصوص وهو اقتران الجسمية بها فان زعم زاعم ان الصورة ليست
شرطاً لكون المادة قابلة للمقادير بل هي جزء من القابل اي القابل للمقادير
هو مجموع المادة مع الصورة الجسمية كان مخالفاً للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان
الصورة ليست مبداً للقبول والامكان بل هي مبدأ للحصول والفعل
و ايضا فلانه لا يعقل من الهيولى الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة كذلك لزم ان
لا يتميز الهيولى عن الصورة و اما الذي قالوه ثانياً من ان مثل هذا النقض متوجه
على حد المتصل وحد الرطب فيقال لهم ان امكن ان يبين وجه في دفع هذا النقض
عن تلك الحدود فقد اندفع الشك وان كانت تلك الحدود ايضا فاسدة
واي حامل يحملنا على تصحيح الحدود الفاسدة و اما نحن فلسنا من القائلين

بتركب الجسم من الهيولى والصورة فلا يلزمنا هذا الاشكال و اما الجواب
عن الشك الثاني فهو انا انما اردنا بقولنا ما يصح فرض الابعاد الثلثة فيه ما يكون
كذلك في الوجود الخارجي فانا اذا قلنا الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة
لم يفهم منه الا ما يكون قابلاً لها في وجوده الخارجي فكذلك ههنا و اما الجواب
عن الشك الثالث فهو ان نقول لا شك ان الجسم مركب من الجنس والفصل
باعتبار ومن المادة والصورة باعتبار آخر ولكنا لم نشعر بحقائق تلك
المقومات لا جرم عرفنا الجسم بآثاره ولوازمه كما انا لم نشعر بماهية المتصل
وماهية الرطوبة عرفناهما بلوازمهما من امكان فرض الاجزاء المشتركة
على حد واحد فيه ومن قبول الاشكال بسهولة فكذلك ههنا و اما من
يقول قد بينا ان الجوهر ليس مقولاً على ما تحته قول الجنس فلا يجب ان يكون
الجسم مركباً من الجنس والفصل و ايضا لم يدل دلالة على تركبه من المادة
والصورة فاذن الجسم جوهر بسيط فلا يمكن تعريفه الا بلوازمه و آثاره
فهذا ما نقوله في هذا الباب **الفصل الثاني** في تفصيل المذاهب في احتمال
الاجسام للانقسام اعلم ان الاجسام المركبة من اجسام مختلفة الطبايع
لا شك انها ذوات اجزاء متناهية اما الاجسام البسيطة مثل الماء
الواحد فلا شك انها قابلة للتجزية فنقول اما ان يكون الانقسامات الممكنة
فيه حاصلة بالفعل او غير حاصلة بالفعل وكلا القسمين اما ان يكون متناهيا
او غير متناه فيحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة الاول ان يكون في الجسم اجزاء
متناهية بالفعل الثاني ان يكون فيه اجزاء غير متناهية بالفعل الثالث ان
لا يكون الاجزاء حاصلة فيه بالفعل بل بالقوة ويكون متناهية الرابع ان يكون
فيه اجزاء بالقوة غير متناهية فالاول مذهب جمهور المتكلمين وهم زعموا
ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا قطعاً لصغرها ولا كسراً
لصلابتها ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف ولا فرضاً
لانه يلزم من ذلك الفرض محالات و اما الثاني فهو مذهب النظام
ومن الاوائل انكساغوراطيس و اما الثالث فهو مذهب اختاره
محمد الشهرستاني ويحكى قريباً منه عن افلاطون فانه قال الجسم ينتهي بالتجزية
الى ان يتحجر فيعود هيولى و اما الرابع فهو مذهب الجمهور من الحكماء
ولا بد من تفصيل مذهبهم قالوا الجسم البسيط يكون في نفسه واحدا كما انه
عند الحس واحد وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل اصلا ولكنه قابل
للتقطيع والتكثير وكلاهما بالقوة فانه لا يخرج الى الفعل الا بسبب من الاسباب
الموجبة للتكثير مثل التقطيع واختلاف الاعراض اما اعراض مضافة

كاختلاف مماستين وما اشبه او غير مضافة كالجسم الذي نصفه اسود
ونصفه ابيض والتوهم وهو ان يتوهم امتياز طرف عن طرف آخر من جسم
ومتى ارتفعت جملة هذه الاسباب ولم يوجد واحد منها البتة فانه يكون
الجسم في نفسه شيئا واحدا كما هو عند الحس ويجب ان تعلم ان المعنى بقولهم
الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية ليس هو ان الجسم يقبل هذه التقسيمات
دفعة واحدة فانهم اتفقوا على انه ممتنع حصول اجزاء لا نهاية لها بالفعل
بل عنوا به ان الجسم لا ينتهي الى حد الا وهو بعد ذلك يقبل التقسيم فاذا التقسيمات
الحاصلة بالفعل متناهية وقد لا ينتهي الى حد ينقطع الامكان عنه كما ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية لا على انه قادر على ايجاد امور غير متناهية دفعة واحدة بل
على معنى انه لا ينتهي الى حد وهو قادر على ما هو ازيد منه فليفهم حال الجسم في قابلية
القسمة ما يفهم من قادرية الباري تعالى على زيادة المقدورات ثم انهم اتفقوا على ان
قبول القسمة الوهمية حاصلة لا الى نهاية واما القسمة الانفكاكية فهي مما
اختلفوا فيها فزعم بعضهم ان الاجسام ينتهي في انحلالها الى اجزاء صلبة غير قابلة
للتقطيع والتفكيك مع انها تكون محتملة للقسمة الوهمية الى غير النهاية وهم
اصحاب ديمقراطيس وهؤلاء اختلفوا في شكل تلك الاجزاء فمنهم من زعم
انها مضلعات اذ لو كانت كرية لوقعت فيما بينها عند تماسها فرج هي
اصغر منها ومنهم من زعم ان شكلها الكرة فانها اذ لو كانت مضلعة
لكان جانب الزاوية اقل حجما من جانب الضلع فيفضي الى ان يقبل التجزية ولان
الدائرة ابعد الاشكال عن قبول الفساد ولان الطبيعة الواحدة لا تفعل
افعالا مختلفة وابعد الاشكال عن الاختلاف هو الدائرة واما الجمهور من الفلاسفة
فانهم اتفقوا على ان قبول القسمة الانفكاكية حاصلة ابدا الا اذا منع منه مانع خارج
كما في الافلاك وهؤلاء ايضا على قسمين فمنهم من زعم ان الصورة الجسمية
لا تمنع عن قبول التجزية فقط لكن الصورة النوعية تمتنع من قبول ذلك ابدا
فعلى هذا للماء حد معين اذا وصل اليه فلو انقسم بعده زالت الصورة
المائية عنه وكذلك في كل واحد من الصور النوعية ومنهم من لم يقل بذلك
بل زعم ان الجسمية كما انها لا تمتنع قط من ذلك فكذلك سائر الصور النوعية
واعلم ان ديمقراطيس مخالف لسائر الحكماء فانه يقول ان الاجسام
المحسوسة مركبة من تلك الاجزاء الصلبة وان الاجسام المحسوسة ليست
حقيقية الاتصال فان تلك الاجزاء موجودة فيها ومتميزة بعضها
عن بعض وانها لا تقبل القسمة الانفكاكية مما تقبل الانقسام ليس بمتصل
في الحقيقة بل في الحس وما هو متصل في الحقيقة فليس يقبل الانقسام

واما

واما الحكماء فانهم يجوزون ان يكون جسم كبير بحيث لا يكون فيه جزء بالفعل
ويجوزون ان تكون الاجزاء الحاصلة بالفعل يلتئم مرة اخرى فيحصل منها
شيء واحد كالمياه الكثيرة اذا اجتمعت فانها تصير ماء واحدا وفي كل
ما ذكرنا مما وقع الخلاف فيه بين ديمقراطيس وبين الحكماء فقد وقع الوفاق
بينه وبين المتكلمين ولكنه يخالفهم من وجه آخر فان المتكلمين يجعلون الجزء
غير جسم وهو يجعله جسما قابلا للقسمة الوهمية فهذه هي المذاهب المحصلة
في هذا الكتاب

الفصل الثالث في الادلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى

وبراهينه عشرون الاول لو قدرنا جزءا بين جزئين فالوسط اما ان يمنعهما
عن التلاقي او لا يمنعهما فان منعهما فالوجه الذي يلاقيه احد الطرفين غير الذي
يلاقيه الطرف الآخر فاذن هو منقسم وان لم يمنعهما عن التلاقي كان الطرفان
متداخلين في الوسط لكن التداخل محال لان الاجزاء اذا تداخلت
بطل الترتيب في الوسط ولم يحصل ازدياد الحجم فانه اذا جاز ان يحصل
جزءان في جزء واحد جاز ان يوجد ثلثة واربعة وعلى هذا لا يكون جمعها
موجبا لزيادة الحجم فكان يجب ان لا يحصل الحجم لكن التالي محال فالمقدم
محال ثم ايضا فلان الاجزاء متساوية في طبيعة نوعها ولوازمها فاذا تداخلت
تساوت في العوارض ايضا فلا يبقى شيء منها متميزا عن غيره فيصير الكل
واحدا وذلك محال على انا وان جوزنا التداخل الا ان ذلك يوجب التجزية
ايضا من وجهين الوجه الاول انه اذا كان مقدار الجزئين مساويا لمقدار الجزء
الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة فما يساويه كذلك لكن الجزء الواحد
فهو قابل للقسمة الثاني الشيء اذا داخل شيئا فانه لا بد وان يلاقيه بطرفه
اولا ثم انه ينفذ فيه ثم انه يحصل تمام المداخلة فالذي يلقيه قبل النفوذ مغاير
للذي يلقاه حال النفوذ والذي يلقاه حال النفوذ غير الذي يلقاه عند تمام النفوذ
وذلك يوجب التجزية وقد ذكروا على هذا البرهان شكوكا الاول ان الجسم اذا كان ملاقيا
باحد طرفيه شيئا وبالطرف الآخر شيئا آخر فقد اختص كل واحد من طرفيه
ببعض لا يوجد في الآخر وذلك لا شك انه يوجب حصول الكثرة بالفعل
فاذن لا بد وان ينصف ذلك الجسم ثم انه يلاقي احد نصفيه النصف الآخر
باحد طرفيه دون الآخر فينتصف ذلك النصف والكلام فيه كالكلام في الاول
فيفضي ذلك الى حصول انقسامات غير متناهية بالفعل وليس ذلك
بحق عند اجلة الحكماء مع ان نتيجة البرهان الذي ذكرتموه يوجب ذلك فاذن
ما هو نتيجة هذه الحجة باطلة عندكم وما هو حق عندكم لا ينتجه هذه الحجة والجواب
عن هذا الشك بان اختلاف المماسين انما توجب امتياز احد طرفي

الجسم عن الطرف الآخر ولا يوجب وقوع التنصيف في ذات الجسم لانا نقول الطرفان
اما ان يكونا عرضين في الجسم او جزئين من الجسم فان كان الاول فتميز العرضين يوجب
تميز محليهما ثم ان تميز محليهما ان كانا ايضا عرضين فلا يتسلسل بل لا بد ان
ينتهي الى عرضين يقومان بالجسم ثم ان ذينك العرضين متميز كل واحد منهما
عن الآخر وتميزهما يوجب وقوع القسمة في ذات الجسم ويعود المحال
واما ان كان الطرفان جزئين من الجسم فالاشكال متوجه واما ان تمسك بهذه
بهذه الحجة من اثبت في الجسم انقسامات غير متناهية بالفعل فهو ايضا ليس
بمستقيم لان هذه الحجة تنفي وجود جزء واحد في الجسم لان اي شيء يفرض فيه احد
فهو باحد طرفيه يلاقي شيئا وبطرفه الآخر يلاقي شيئا آخر وذلك يوجب انقسامه
فلا يكون ذلك الشيء واحدا فاذن هذه الحجة تنفي وجود الجزء الواحد ومتى لم يوجد
الواحد لم يوجد الكثرة لان الكثرة مجموع الواحد فاذن هذه الحجة تنفي وجود الكثرة
مع انها يوجب وجود الكثرة هذا خلف فعلمنا ان هذه الحجة لا تنتج نتيجة صادقة
فهي حجة مغالطية الثاني لم لا يجوز ان يقال الجزء الذي لا يتجزى يكون واحدا
في ذاته ولكن كان متكثرا في جهاته وكثرة الجهات والاعتبارات لا توجب
كثرة الذات يدل عليه شيئان الاول وهو ان المماسة من باب الاضافة
ولو كانت كثرة الاضافة يوجب كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي
ابعد الاشياء عن طباع الكثرة اكثر من كل كثير لان له بحسب كل مرتبة من مراتب
الاعداد الغير المتناهية نسبة خاصة ولكان الباري تعالى متكثر الاجزاء بسبب
كثرة اضافاته الثاني وهو ان النقطة في المركز يحاذي جملة اجزاء الدائرة
ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة الثالث ان الصفحة العليا
من الاجسام هي ملاقية لما تحتها وهي بعينها ملاقية للهواء الخارج عنها
فهو شيء واحد يلاقي شيئين وليس يمكن ان يقال بان الملاقي للهواء غير الملاقي
للصفحة الداخلة فان الذي هو نهاية الجسم لا شك انه بعينه ملاق لما تحته
والا لم يكن نهاية له ولا شك انه ملاق للهواء الخارج والجواب اما
عن الاول فهو ان الاعراض المضافة لا تقتضي امتياز نصف الجسم عن النصف
الآخر بحيث يتباين النصفان بل ذلك يقتضي احتمال المحل للقسمة ولذلك
فان الجسم متى ماسه جسمان لا ينتصف تنصيفا محسوسا مثل ما ينتصف اذا
حل فيه عرضان غير متضايفين بل العقل يقضي على الشيء الذي يماس شيئين
بصحة الانقسام فاما ان يقال بان الانقسام حاصل فعلا واما عن الثاني
فهو ان المماسة انما تحصل بالجوانب فاذا امتاز جانب عن جانب فقد
احتمل القسمة ولسنا ندعي ان تكثر الاضافات يوجب تكثر المضافات

بل

بل ندعي ذلك في المماسة والمماسة نوع من الاضافة وليس اذا كان
نوع من جنس يقتضي حكما ان يكون ذلك الجنس يقتضي ذلك الحكم واما النقطة
محاذية لجميع اجزاء الدائرة فهي باسرها تحاذي جميع النقط المفترضة
في الدائرة وهذا غير ممتنع في المحاذاة ولكن لا يلزم من تجويز ذلك في المحاذاة
من غير وقوع القسمة تجويز ذلك في المماسة من غير وقوع القسمة فان
هذا الحكم انما ظهر صدقه في العقل في المماسة لا في المحاذاة وسائر انواع
الاضافة واما عن الثالث فهو انا لا نسلم ان الصفحة العليا من الجسم ملاقية
لما تحتها فان هذا انما يقوله من يذهب الى ان الجسم مركب من الاجزاء ونحن لا نقول
به بل نقول الجسم شيء واحد ونهايته هي السطح وهو عرض وهو غير ملاق لما تحته
اذ ليس هو بجسم فكان هذا المتشكك توهم ان السطح صفحة وتحته صفحة اخرى
ثم ان احدى الصفحتين ملاقية للاخرى وذلك مصادرة على المطلوب **البرهان**
الثاني اذا ركبنا خطا من ثلثة اجزاء ثم وضعنا جزئين على طرفي الخط فان
الجزئين تصح الحركة على كل واحد منهما والجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع
يمنع من الحركة فاذن يصح الحركة على الجزئين الطرفين معا الى الالتقاء واذا
فعلا ذلك فيكون كل واحد منهما مماسا لنصف الجزء الوسطاني من الخط
الاسفل والنصف من كل واحد من الجزئين الطرفين من الخط الاسفل فينقسم الاجزاء
كلها ولا يقال بان حركتيهما ممتنعة لكونهما مؤدية الى انقسام الاجزاء
فان جعل المطلوب مقدمة في ابطال المقدمة المبطلة له شيء باطل
لان المطلوب مشكوك الصحة والمقدمة معلومة الصحة فجعل اليقيني مبطلا
للمشكوك اولى من العكس ولا شك ان صريح العقل يقضي بان الجهة اذا
كانت فارغة والشيء يكون قابلا للحركة فان تلك الحركة لا تكون ممتنعة
وهذه الحجة مطردة في كل خط يتركب من الاجزاء الفردية **البرهان الثالث**
اذا ركبنا خطا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق الطرف الايمن جزءا
وتحت الطرف الايسر جزءا آخر ثم اذا فرضنا انهما يبتديان بالحركة دفعة
وينتهيان الى آخر الخط دفعة واحدة فلا شك انه يمر كل واحد منهما
بصاحبه ويستحيل ذلك الا بعد تحاذيهما ويستحيل التحاذي الا على متصل
الثاني والثالث فقد وقع الجزء على متصل الجزئين فيلزم كونه قابلا للقسمة
البرهان الرابع لو كان البطوء في الحركات ليس لتخلل السكنات لكان القول
بالجزء الذي لا يتجزى باطلا لكن المقدم حق على ما مضى في باب الحركة فالتالي
يكون حقا بيان الشرطية ان الجزء الذي لا يتجزى لو كان ثابتا لكنا اذا قطعنا
مسافة بحركة سريعة فقد قطعنا ما فيها من الاجزاء الغير المتجزية التي في تلك

المسافة ولابد وان يقع قطع الجزء الذي لا يتجزى بالحركة السريعة في مقدار
من الزمان ففي مثل ذلك الزمان لابد وان يقطع البطي اقل من ذلك الجزء
فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزى **البرهان الخامس** ان الجزء اذا انتقل من جزء الى
جزء آخر فاما ان يوصف بالمتحركية عند ما يكون ملاقيا للاول وهو محال
لانه بعد ما شرع في الحركة او عند ما يصير ملاقيا للثاني وهو ايضا محال
لانه عند ذلك قد انقطعت الحركة فاذن انما يكون متحركا عند ما يكون فيما
بين الجزئين فيلزم الانقسام **البرهان السادس** لو قدرنا صفحة مركبة من اجزاء
لا تتجزى ثم اشرقت الشمس عليها حتى صار احد وجهيها مستضيئا دون الثاني
فلابد وان يكون الوجه المستضي [illegible] للذي لم يقع عليه الضوء وذلك
يوجب الانقسام **البرهان السابع** الجزء متناه وكل متناه فهو مشكل فيحيط به
حد او حدود فان احاط بالجزء الفرد حد واحد كان كرة والكرات اذا انضم
بعضها الى بعض حصل فيما بينها فرج وتلك الفرج ان اتسعت للاجزاء ملأناها بها
وعلى كل حال يبقى الفرج التي هي اصغر من الاجزاء فحينئذ يكون الاجزاء منقسمة
واما ان احاط به حدود ومثل ان يكون مثلثا او مربعا فذلك يوجب التجزية
لانه من جانب الزاوية اقل منه من جانب الضلع **البرهان الثامن** اذا
غرزنا خشبة في الارض بحيث يكون اذا طلعت الشمس وقع لها
ظل على الارض ثم من المعلوم ان الظل لا يزال ينتقص عند ما تأخذ الشمس
في الارتفاع الى ان ينتهي الشمس الى غاية ارتفاعها ثم ان الظل يأخذ في التزايد
من الجانب المقابل فلا يخلو اما ان يكون مهما قطعت الشمس جزءا انتقص
من الظل جزء فيكون طول الظل كمدار الشمس هذا خلف واما ان يكون
قد تحرك الشمس الى الارتفاع مع انه لا ينتقص من الظل شيء وهو محال
اما اولا فلانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ولا ينتقص من الظل شيء
جاز ذلك في الجزئين وفي الثلثة والاربعة حتى ينتهي الشمس الى غايتها في
الارتفاع مع انه يكون الظل باقيا كما كان واما ثانيا فلان الخط المستقيم
فيما بين الشمس وطرف الظل اذا تحرك الطرف المتصل منه بالشمس دون
الطرف المتصل بالظل فانه يحدث لذلك الخط المستقيم زاويتان وذلك
محال لانه يوجب ان يكون الزائد مساويا للناقص واما ان يقال مهما
تحركت الشمس جزءا انتقص من الظل اقل من جزء وهو المطلوب **البرهان
التاسع** وهو انا اذا اعتبرنا اعظم دائرة على الدولاب واصغر دائرة
فيها على مركز واحد ثم اخرجنا خطا من ذلك المركز حتى يمر على جزء من الدائرة
الصغرى وينتهي الى جزء من الدائرة الكبرى فالدولاب اذا دارت دار

هذا

هذا الخط بدورانها ومن البين ان النقطة التي كانت من الدائرة الكبرى على
هذا الخط اسرع حركة من التي كانت عليه من الدائرة الصغرى فان النقطة
من الدائرة الكبرى قد قطعت في دورة واحدة مسافة اكثر مما قطعت
النقطة التي هي من الدائرة الصغرى فاما ان يقال بان النقطة التي من الدائرة
العظمى اذا قطعت جزءا فالنقطة التي من الدائرة الصغرى قطعت اقل
من جزء فحينئذ ينقسم الجزء او يقال بان النقطة من الدائرة الصغرى يسكن
في بعض اوقات حركة النقطة التي من الدائرة العظمى فيلزم منه تفكك
اجزاء الدولاب وذلك باطل اما اولا فلشهادة الحس واما ثانيا
فلانا نفرض هذا الكلام في الفلك فان الدوائر التي يقرب من القطبين
حركاتها ابطأ مما يقرب من المنطقة مع انا سنبين ان الخرق على الفلك
محال واما ثالثا فهو ان ههنا امرا عجيبا وهو اعطى كل جزء من اجزاء
الدولاب من الالهام والفطنة حتى علم الابطأ منها انه ينبغي ان يقف حتى
لا يزول سمته عن الاسرع وذلك لان كل ما كان اقرب الى القطب كان
ابطأ وكل ما كان اقرب الى طرف الدولاب كان اسرع فاذن يحتاج كل جزء منه
الوقفة الى مقدار مخصوص يخالف الوقفة التي يحتاج اليها الآخر حتى يبقى في السمت الاول
والانسان مع كمال فطنته لا يقف على ذلك فان انسانين لو قصدا
موضعا واحدا واحدهما اقرب من ذلك الموضع والآخر ابعد منه واراد
ان ينتقلا الى ذلك الموضع في وقت واحد فانه لا يعلم الاقرب منهما انه كم
يجب ان يقف في حركته الى ذلك الموضع حتى يكون وصوله الى ذلك الموضع مقارنا
لوصول صاحبه واما رابعا فلان الانسان لو وضع احد عقبيه على
الارض وانتهى عليها ثم ادار نفسه دورة تامة لزم ان يقال بانه في تلك
الحالة تتفرق اجزاؤه وابعاضه بحيث لم يبق بين جزء من اجزاء بدنه
اتصال وذلك فاسد واعلم ان هذه الحجة تقتضي انقسام الزمان والمسافة
وذلك لان الدائرة الكبرى اذا قطعت قوسا فالصغرى قد قطعت
اقل من ذلك القوس فيكون الدائرة الصغرى قاسمة للمسافة والدائرة الكبرى
قطعت مثل القوس الذي قطعته الدائرة الصغرى في زمان اقل من ذلك
الزمان فيكون الدائرة العظمى قاسمة للزمان ولا يزال يتعاقب هذه القسمة
مرة للزمان ومرة للعظم **البرهان العاشر** الفرجار ذو الشعب الثلثة
اذا قطعت الشعبة الخارجة جزءا لابد وان يقطع الشعبة المتوسطة
اقل من جزئه على ما بيناه **البرهان الحادي عشر** ان امكن وجود الدائرة
امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى لكن المقدم حق فالتالي حق فاما بيان حقيقة

حقيقة

المقدم فقد مضى في باب الكيف و اما بيان حقية الشرطية فقد مضى ايضا في باب
الكيف و لكنا نقرره ههنا من وجه اخر فنقول ان الخط المركب من اجزاء لا تتجزى
اما ان يمكن جعلها دايرة او لا يمكن فان لم يمكن وجب امتناع جعل ذي العرض
دايرة لان الجسم ذا العرض ليس الا خطوطا منضمة بعضها الى البعض فلو امتنع
على كل واحد منها ذلك وجب انه يمتنع على الكل و اما انه يمتنع جعل مثل ذلك
الخط دايرة فلانه لا يخلو اما ان يتلاقى ظواهر الاجزاء كما تلاقت بواطنها او لا تلاقى
فان تلاقت البواطن و انفتحت الظواهر تجزأت الاجزاء و ان تلاقت ظواهرها
كما تلاقت بواطنها لزم ان يكون باطن الدائرة كظاهرها في المساحة فلو ادرنا
حولها دائرة اخرى فيكون باطن الدائرة المحيطة مساوية لظاهر الدائرة المحاط بها
فيكون ظاهر المحيط المساوي لباطنها مساويا لظاهر المحاط بها و هي لباطن
المحاط بها مساو بالباطن المحاط بها ثم لا نزال نعد دائرة اخرى الى ان يبلغ طوقها
مثل طوق الفلك الاعظم و لا يكون فيها فرجة اصلا و مع ذلك فلا تزيد اجزاؤها
على اجزاء الدائرة الصغرى الاولى هذا خلف فقد بان ان بواطن الاجزاء تتلاقى و ظواهرها
تنفتح فيلزم التجزية و ايضا و كل واحدة من تلك الفرج اما ان تسع الاجزاء او لا
فان لم تتسع فقد وجدنا ما هو اقل منه و ان اتسع فذلك محال لان بواطن تلك الاجزاء
اذا كانت متلاقية فيكون المنفرج من تلك الاجزاء بعضها فاذا ملأنا تلك البعض
بالجزء فان ارتفع بعض الجزء عن تلك الفرجة فقد انقسم و ان لم يرتفع كان الجزء المالي
لتلك الفرجة اقل من تلك الاجزاء التي وقع في ظواهرها تلك الفرجة فتلك الاجزاء
منقسمة فظاهر ان امكان الدائرة يبطل الجزء الذي لا يتجزى **البرهان الثاني عشر**
لو قدرنا زاوية قائمة كل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة فالحاصل
من ضرب كل واحد من الضلعين في نفسه مائة فالمجموع مائتان و الحاصل من ضرب
وتر الزاوية القائمة في نفسه مساو للحاصل من ضرب الضلعين كل واحد
في نفسه كما بين في اقليدس فيكون الحاصل من ضرب وتر هذه الزاوية مائتين
فيكون وتر هذه الزاوية جذر مائتين و ليس للمائتين جذر صحيح فلا بد و ان ينكسر
الاجزاء **البرهان الثالث عشر** لو قدرنا خطا مركبا من جزئين فامكننا
ان نعمل عليه مثلث متساوي الاضلاع و لا يحصل ذلك الا اذا وقع كل واحد
من الاجزاء على منفصل الاخرين و ذلك موجب التجزية **البرهان الرابع عشر**
اذا اخذنا خطا من جزئين و وضعنا على احد الجزئين جزءا اخر فيحصل هناك
زاوية قائمة فوترها ان كان من جزئين كان وتر القائمة مساويا لكل واحد
من الضلعين المحيطين بها هذا خلف و ان كان من ثلثة اجزاء كان الوتر
مساويا لمجموع الضلعين هذا خلف فاذن هو اكثر من الاثنين و اقل

من الثلثه

من الثلثة فقد وجد الاقل من الجزء **البرهان الخامس عشر** اذا قدرنا اربعة خطوط
كل واحد منها من اربعة اجزاء و ضممنا البعض الى البعض بحيث لا يحصل هناك
فرجة اصلا فلا شك ان خط القطر يحصل من الجزء الاول من الخط الاول و الثاني
من الثاني و الثالث من الثالث و الرابع من الرابع فهذه الاجزاء في جانب القطر
اما ان تكون متلاقية او لا تكون فان كانت متلاقية وجب ان يكون القطر
مساويا للضلع و هذا يبطله شكل العروس و ان كانت غير متلاقية فهناك
فرج فاما ان تسع الجزء او لا تسع فان اتسع فلنملأها بالاجزاء و الفرج ثلاثة
فحينئذ يصير مقدار القطر سبعة اجزاء و ذلك هو عدد اجزاء الضلعين فيكون
القطر مساويا للضلعين هذا خلف فاذن كل واحد من تلك الفرج انما يتسع لاقل
من جزء فقد انقسم الجزء **البرهان السادس عشر** ان اقليدس برهن على ان
كل خط فانه يصح تنصيفه فالخط المركب من الاجزاء الفردة يصح تنصيفه
فينتصف الجزء **البرهان السابع عشر** اذا وضعنا خطا مستقيما كالوتر على
زاوية قائمة حتى يحصل الوتر جذر مجموع مربعي الضلعين و فرضنا الضلعين كل
واحد منهما خمسة كان هذا الوتر جذر خمسين فان حركنا طرف هذا الوتر من
احد الجانبين جزءا تحرك الطرف الاخر لا محالة اقل من جزء فانه ان تحرك
جزءا حتى حصل احد الضلعين ستة و الاخر اربعة حصل الوتر جذر اثنين
و خمسين و هو جذر خمسين هذا خلف فاذن قد تحرك اقل من جزء و السلام
البرهان الثامن عشر اذا قدرنا ثلثة اجزاء هكذا ا ب ج ثم تحرك الخط حتى انه
دخل ا مكانا جديدا و ب دخل مكان ا و ج دخل مكان ب ثم عند ما تحرك ا الى المكان
الجديد تحرك الجزء الذي فوقه عنه الى سمت جهته فنقول لا يخلو اما ان يقال
بانه تحرك الى الجزء الذي فوق الجزء الذي حصل فيه ا و هو محال لانه حينئذ تم تحرك
عن ا و قد فرض كذلك هذا خلف او يقال بانه تحرك الى الجزء الملاقي لما هو
فوق الحيز الجديد فيكون حركة الجزء الفوقي اسرع من حركة ا لانه قطع حيزين
في ذلك الزمان و لما كان زمان حركة ا منقسما كانت حركة ا منقسمة لان
الواقع منها في احد نصفي ذلك الزمان غير الواقع في النصف الثاني و لما كانت
الحركة منقسمة كان الجزء الذي تحرك عنه ا منقسما و الذي تحرك اليه ايضا منقسما
و يكون في نصف الزمان و نصف تلك الحركة قد خرج نصفه من الجزء الذي كان
فيه و دخل في الحيز الجديد فيكون الجزء منقسما و يمكن ان يذكر هذا البرهان
على وجه اخر و هو ان الخط اذا تحرك جاز ان يتحرك الجزء الذي فوقه
على خلاف حركته فاذا انتقل عن ا فلا يخلو اما ان يصير ملاقيا لب و هو محال
لان ب قد دخل في حيز ا فلو قلنا ان الجزء الذي كان فوق ا تحرك عن ا

ثم وضعنا فوق ا جزءا اخر و كم [illegible] طرفه الاخر

انما تحرك الى ب و ب حصل في حيز ا فذلك الجزء الفوقاني لم يتحرك عن ا وقد فرضناه
متحركاً عنه هذا خلف فبقي ان يقال انه تحرك عن الحيز الذي كان فيه الى الحيز
الذي يليه وهو الذي فوق حيز ج بعد حركة الخط فاذن الجزء الفوقاني تحرك باسفل
وبلغ الثالث في الزمان الذي قطع ما تحته جزءاً واحداً فيكون الزمان منقسماً
ويعود الكلام المذكور **البرهان التاسع عشر** ان البئر الذي عمقه مائة ذراع اذا كان
في منتصفه خشبة وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعاً وعلق على الطرف
الآخر من الحبل دلو فاذا ارسل حبل بقدر خمسين ذراعاً وشد على طرفه
كلاب فاذا جعل الكلاب في طرف الحبل الذي علق الدلو على الطرف منه
ثم جر الى اعلى البئر فان الدلو ينتهي من اسفل البئر الى اعلاه في الزمان الذي ينتهي الكلاب
من وسط البئر الى اعلاه وذلك يوجب انقسام الزمان والحركة على ما بيناه
البرهان العشرون الجسم قد يكون ظله في وقت من السنة مثليه فيكون مثله الخط
ظل نصفه فلو قدرنا جسماً يكون اجزاؤه وتراً فيكون ظله شفعاً فيكون الظل له
نصف ونصف ظله ظل نصفه فيكون لذلك الجسم المركب من الاجزاء الوتر نصف
وهو المطلوب وفي المسئلة وجه آخر مثل ان يقال لو كان الجسم مركبا من الاجزاء
لكانت الاجزاء ذاتية له والذاتي يكون بين الثبوت للشيء فكان يلزم ان يكون
علمنا بكون الجسم مركباً من الاجزاء اوليا ولما لم يكن كذلك علمنا انه غير مركب
من الاجزاء ووجوه اخر اعرضنا عنها ولكن فيما ذكرناه كفاية وبالله التوفيق
الفصل الرابع في ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل
وعليه برهانان الاول لو كانت الاجزاء غير متناهية بالفعل استحال قطعها
الا في زمان غير متناه بالفعل ولما كان التالي باطلا كان المقدم مثله الثاني ان
الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فاذن كل كثرة ففيها واحد فاذا اخذ
من الاجزاء الغير المتناهية للجسم واحد او ضممنا اليه واحدا آخر فاما ان يزيد
مقدار ذلك المجموع على مقدار الواحد او لا يزيد والثاني يوجب ان لا يحصل المقدار
ولا يتزايد من اجتماع تلك الاجزاء والاول يقتضي ان يكون نسبة الزيادة في المقدار
على حسب الزيادة في العدد ولكن الاجسام متفاوتة في المقادير فهي اذن متفاوتة
في العدد فالعدد ليس غير متناه **الفصل الخامس** في ان قبول القسمة الانفكاكية
ثابتة الى غير النهاية وعليه برهانان الاول ان كل متحيز بعض صرعه طرفاني
يتميز كل واحد منهما عن الآخر في الوهم فالتحام النصفين اعني الاتصال الذي
حصل بين النصفين بحيث يمتنع ارتفاعه اما ان يكون لطبيعته او لشيء من لوازم
تلك الطبيعة او لشيء من العوارض فان كان ذلك الالتحام لنفس الماهية وماهية الكل
والجزء متساوية لماهية سائر الاجزاء فوجب امكان ان يحصل لجزء آخر مثل ما

اتصل

اتصل احد نصفيه بنصف الثاني وان يصح على النصفين من الانفصال مثل ما
امكن بين الجزئين وبهذا الكلام يتمسك في ابطال قول ما جعل ذلك الاتصال
لشيء من لوازم الماهية اما ان كان ذلك الاتصال العارض غير لازم فيمكن
ارتفاعه وبتقدير ارتفاعه لا يبقى وجب ذلك الاتصال الالتحام الا اذا كان
ممتازاً عن سائر الاجسام بفصل مقوم لطبيعته نوعه كما في الافلاك ومثل
ذلك يجب ان يكون نوعه في شخصه كما مضى واعلم ان مدار هذه الحجة
على ان تلك الاجزاء متساوية في الماهية فاما لو ادعى مدع ان كل واحد منها
يكون مخالفاً للآخر بماهيته وانه لا يوجد جزءان يتحدان في الماهية اندفعت
هذه الحجة ولكن لا شك ان الذي يلتزمه هذا الملتزم بعيد جداً الثاني ان كل
واحد من تلك الاجزاء اذا كانت طبيعته واحدة كان شكله هو الكرة
لما ستعرف ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت
الفرج فيما بين تلك الاجزاء فيكون ذلك قولا بالخلاء وهو محال **الفصل
السادس** في حكاية شبه مثبتي الجزء الذي لا يتجزى والجواب عنها
اعلم ان شبههم منحصرة في نوعين احدهما انهم يحتجون على ان كل
ما يقبل القسمة فانه لا بد وان يكون منقسما بالفعل وذلك يبطل مذهب الحكماء
في ان الجسم البسيط القابل للانقسامات واحد في نفسه وثانيهما انهم يحتجون
على ان الجسم لا يمكن ان يكون قابلا للتقسيمات الغير متناهية واما النمط الاول
من الكلام فلهم فيه شبهتان الاولى قالوا ثبت فيما مضى ان الوحدة
امر وجودي فلا يخلو اما ان يكون كون الجسم واحداً عائداً الى ذاته او الى صفة
زائدة على ذاته فان كان الاول وجب ان لا يقبل القسمة ابدا لان ما بالذات
لا يرتفع مع بقاء الذات ولما ثبت ان كل واحد فهو غير قابل للقسمة
لزم ان يكون كل ما يكون قابلا للقسمة ان لا يكون واحداً وان كانت
وحدة الجسم صفة زائدة على الجسم فالجسم الذي قامت به الوحدة اما ان يكون
قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا للقسمة والقائم بالمنقسم منقسم
كانت الوحدة منقسمة هذا خلف وان كان الجسم الذي قامت به الوحدة
غير قابل للقسمة لزم ان يكون كل ما اتصف بالوحدة انه يكون قابلا للانقسام
فيلزم ان يكون القابل للانقسام غير واحد بل كثيرا بالفعل هذا خلف فثبت
ان ما قاله الحكماء من ان الجسم يكون واحدا مع وحدته يكون
قابلا للانقسام كلام باطل الثانية قالوا الجسم البسيط لو كان واحدا
فاذا قسمناه فقد ابطلنا وحدته ووحدة كل شيء هو هويته لانه
لا معنى للهوية الا الخصوصية التي بها يتميز عن الآخر وتلك الخصوصية

الى الوحدة فاذن لما اوردنا القسمة على الشيء الذي كان واحدا فقد ابطلنا هويته واذا ابطلنا هوية الشيء فقد اعدمناه فاذن لما اوردنا التقسيم على الجسم فقد اعدمنا تلك الجسمية فلا يخلوا اما ان يكون قد بقي شيء من الجسم الاول او لم يبق فان بقي فذلك الشيء حين ما كان الجسم واحدا اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فعند ما صار الجسم كثيرا اما ان يكون قد صار ذلك الشيء كثيرا او ما صار فان كان الاول فذلك الشيء قد زالت وحدته وقد بينا ان ذلك يوجب عدمه فاذن ذلك الشيء قد عدم ايضا وان كان بقي واحدا فذلك محال لان احد قسمي الجسم ممتاز عن الآخر فيستحيل ان يكون هناك شيء واحد بالعدد ويكون مشتركا بينهما واما ان قيل بان ذلك الشيء كان كثيرا حين ما كان الجسم واحدا فاذا كان ذلك الشيء كثيرا كانت الجسمية القائمة بكل واحدة منهما مغايرة للجسمية القائمة بالشيء الآخر فيكون الجسم مركبا من الاجزاء المتمايزة بالفعل فاذن الجسم ما كان واحدا في الحقيقة بل كان متالفا من الاجزاء وذلك هو المطلوب وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب الوحدة **النمط الثاني من الكلام في بيان امتناع كون الجسم قابلا لتقسيمات غير متناهية** وفيه بحث الاول لو كانت الحركة والزمان متالفين من امور كل واحد منها غير قابل للانقسام اصلا لكان الجسم مركبا من امور كل واحد منها غير قابل للتقسيم اصلا والمقدم حق فالتالي يكون حقا بيان المقدم من وجوه ثلثة الاول ان الحس شاهد بوجود الحركة لا يخلو اما ان يقال انه لا وجود لها الا في الماضي والمستقبل وليس كذلك بل لها وجود في الحاضر والاول باطل فان الماضي هو الذي كان له حضور ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع له حضور فلو امتنع للحركة حصول الحضور اصلا لاستحال ان تكون ماضيا او مستقبلا فاذن للحركة حضور فذلك الحاضر ان كان قابلا للقسمة على معنى انه يمكن ان يوجد ما يوجد منه كان بعض الاجزاء المفروضة فيه قبل البعض فلا يكون كله حاضرا وقد فرض كذلك هذا خلف فاذن ذلك الحاضر غير قابل للانقسام وعند الانعدام لا بد وان يحصل ما من شانه ذلك فاذن الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير منقسم الثاني ان الآن عبارة عن نفس الماضي والمستقبل فسواء كان منقسما كان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون فاصلا بين جميع الماضي وجميع المستقبل وان لم يكن منقسما فلا بد وان يعدم لان الآن لا يبقى ساعة اخرى فاما ان يكون لعدمه بداية او لا يكون والثاني محال لان عدمه امر متجدد ولكل متجدد بداية واذا كان له بداية فبداية

عدمه اما ان يكون مقارنة لوجوده او لا يكون والاول باطل لاستحالة جمع العدم والوجود فاذن بداية عدمه غير مقارنة لوجوده فاما ان يكون بين الآن الذي هو بداية وجوده وبين الآن الذي هو بداية عدمه زمان او لا يكون فان كان الاول كان الآن باقيا هذا خلف وان لم يكن فقد تتالى آنان ثم الكلام في الآن الثاني كالكلام في الآن الاول فيلزم تتالي الآنات الثالث انا بينا ان حركة الجسم عبارة عن تتالي انواع آنية الوجود وذلك يوجب تتالي الآنات فثبت بما ذكرنا ان الحركة والزمان مركبان من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة فاذا قطعنا الحركة كيف ما اتفقت كان الذي يقطع بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة في الآن الغير المنقسم غير منقسم والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره وكذلك القول في الزمان فيكون تلك الحركة وذلك الزمان منقسما وذلك محال فاذن ذلك القدر من المسافة غير منقسم والذي يليه حاله كذلك ايضا وهلم جرا الى آخرها فاذن المسافة مركبة من امور غير قابلة للقسمة مطابقة للامور المتتالية في الحركة والزمان وذلك هو الجزء الذي لا يتجزى هذه الشبهة قد سبقت اصولها في باب الحركة الا انا اعدنا هذه الاصول ههنا ليعلم كيفية تركيب الشبهة منها الشبهة الثانية قالوا لو وضعنا كرة حقيقية على سطح لا تفرض فيه فلا شك انها تلاقيه وموضع الملاقاة اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول محال لوجوه ثلثة الاول هو ان الموضع منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فاذن ذلك الموضع من الكرة مستقيم ثم اذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت على موضع آخر يلي الاول فذلك الموضع ايضا مستقيم فاذن تصير الكرة مضلعة هذا خلف الثاني هو ان اقليدس برهن على ان كل خط مستقيم يصل بين نقطتين من الدائرة فانه يقع في داخلها فلو كان موضع الملاقاة منقسما لارتسم خط على ظاهر الدائرة منطبق على السطح فيقع ذلك الخط داخل الدائرة وخارجها هذا محال الثالث ان موضع الملاقاة لو كان منطبقا على السطح امكن ان يخرج من المركز خطان ينتهيان الى طرفي موضع الملاقاة فيتصلان مع الخط المرتسم من موضع الملاقاة ثلثة خطوط محيطة بسطح فيحصل هناك مثلث قاعدته موضع الملاقاة فاذا اخرجنا من مركز الدائرة الى قاعدة المثلث الواقع في الدائرة عمودا قائما عليه كانت الزاويتان الحاصلتان على جنبتي العمود القائم على القاعدة قائمتين وتنصف ذلك المثلث بمثلثين قائمي الزوايا ويكون الخطان الطرفيان وترين للزاويتين القائمتين ويكون العمود وترا للزاوية الحادة ووتر القائمة اعظم من وتر الحادة فالخط العمودي اقصر من الخطين الطرفين مع انا

الخطوط الثلثة خرجت من المركز الى المحيط هذا خلف فثبت بما قلنا ان موضع
الملاقاة غير منقسم فاذا ادرنا الكرة على السطح حتى يتم الدايرة فلا شك انه متى زالت
الملاقاة الحاصلة بنقطة حصلت الملاقاة بنقطة اخرى وليس بين النقطتين
شيء مغاير بها فان الكلام في الملاقاة الحاصلة في اول زمان حصول الملاقاة بالنقطة كالكلام
في الاولى اذن فقد ارتسم الخط عن تلك النقطة واذا حصل الخط عن تركب النقط حصل
السطح عن تركب الخطوط والجسم عن تركب السطوح فاذن موضع الملاقاة من الكرة
شيء يحصل بانضمامه الى امثاله العظم والمقادير وهو الجزء الذي لا يتجزى ولا يقال عليه
بان النقطة انما يوجد في الكرة بسبب المماسة وعند زوال المماسة تنعدم تلك النقطة
فلا توجد نقط مع ما يتلوها فلا يحصل تتالي النقط لانا نقول لو قدرنا خطا
موجودا بالفعل على ظاهر الكرة يكون لها نهاية موجودة بالفعل ثم قدرنا ان الكرة
ملاقي السطح بتلك النقطة فاذا زالت الملاقاة عن تلك النقطة الى نقطة اخرى فالنقطة
الاولى تكون باقية لكونها نهاية لذلك الخط والنقطة الثانية موجودة لحصول
الملاقاة عليها ففي هذه الصورة تلاقت نقطتان الشبهة الثالثة اذا فرضنا
خطا منطبقا على خط حتى تكون النقط محاذية للنقط او ملاقية لها ثم تحرك الخط فقد
صارت النقط المماسة غير مماسة انما تحصل دفعة والآن الذي هو اول زمان حصول
اللامماسة لا شك ان الخط فيه صار ملاقيا النقط اخرى تالية للنقطة الاولى فيكون
النقط متتالية في الخط اذ الكلام في لامماسة النقطة الثانية كالكلام في لامماسة
النقطة الاولى فعلم جزء الشبهة الرابعة ان دايرة معدل النهار تطلع على سكان
خط الاستواء منتصبة وتمر في دوراتها مسامتة لرؤسهم وتكون تقاطع تلك الدايرة
مع دايرة الافق في المشرق والمغرب ابدا على نقطتين ولكن التقاطع حاصلا
على نقطة معينة ثم انه بعد ذلك تحصل اللاتقاطع على تلك النقطة والآن الذي هو
اول زمان اللاتقاطع يكون التقاطع فيه حاصلا على نقطة اخرى فقد تتالت نقطتان
وكذلك القول في الباقي فيكون دايرة معدل النهار مركبة من النقط المتتالية
الشبهة الخامسة ان النقطة امر وجودي غير منقسم فان كان متحيزا فهو الجزء الذي
لا يتجزى وان لم يكن متحيزا فله محل ومحله ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وهو محال
وان لم يكن منقسما فهو المطلوب الشبهة السادسة لو كان الجسم قابلا لانقسامات
لا نهاية لها لحصلت فيه بالفعل والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان اختلاف
المماسات يوجب الانقسام بالفعل فيما يقبل الانقسام واختلاف المماسات حاصل
ابدا لان كل جزء يفرض فانه يلاقي باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر منه فلو كان
قبول الانقسام لا الى نهاية حاصلا لكان السبب القابل والسبب الفاعل لتلك
الانقسامات الغير المتناهية حاصلا فيجب حصول تلك الانقسامات واما بيان امتناع

ذلك

ذلك فلما بينا ان ذلك ينافي وجود الجزء الواحد وما ينافي وجود الواحد ينافي
الكثرة فاذن يجب ان يكون الكثرة حاصلة وان لا يكون هذا خلف الشبهة السابعة
ان الحكماء اتفقوا على ان الانقسامات الغير المتناهية ممتنعة وما كان ممتنعا استحال
كون الشيء قابلا له فاذن يستحيل ان يكون الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية فهو اذن
لا يقبل الا انقسامات متناهية الشبهة الثامنة ان الجسم قابل للقسمة فيمكن زوال
لاجل التاليف فان قبول الانقسام لا يكون لذاته ولا الشيء من لوازم ذاته ولا لاجزائه
فان الشيء يبقى بعد القسمة ذاته ولوازم ذاته واجزاؤه موجود ومع انه لا يقبل تلك القسمة
وليس ايضا لاجل الفاعل لان الفاعل لا يجعل غير المنقسم منقسما فقبول القسمة اذن
لاجل معنى قائم بالجسم والله تعالى كما هو قادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على ازالة
ذلك المعنى فاذن اعدم الله تعالى تلك التاليفات بقيت تلك الاجزاء اجزاء غير قابلة للقسمة
لانه متى زال المصحح وجب زوال الحكم الشبهة التاسعة لو كان في الجسم اجزاء
غير متناهية لاستحال قطع الابعد فقطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه الا بعد قطع نصف
نصفه فلو كان في الجسم ابعاض غير متناهية لامتنع قطع الجسم في زمان متناه الشبهة
العاشرة لو كان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية لصح ان يوجد من الخردلة ما يغشى
بها وجه السموات السبع وذلك محال فما ادى اليه محال الشبهة الحادية عشر
ان اوقليدس قد برهن على وجود زاوية هي اصغر الزوايا الحادة فدل ذلك
على الجزء الذي لا يتجزى الشبهة الثانية عشر ان التفاوت بين الكبير والصغير
حاصل فلو كانت اجزاء الاجسام غير متناهية لوجب تساوي جميع الاجسام في الاحجام
فان ما لا يتناهى لا يقبل الاكثر والاقل وذلك محال فهذا مجموع شبه مثبتي الجزء واعلم
ان اكثر هذه الشبه مبني على اصول قد تكلمنا عليها فيما مضى من هذا الكتاب
فاما الذين احتجوا به اولا فقد بينا ان الوحدة عرض زايد على ذات الجسم وقولهم
يلزم انقسام الوحدة لانقسام محلها فجوابه ما ذكرنا في الفصول ان الفان الوحدة
القايمة بالجسم تقبل الكثرة الوهمية ولا استحالة في ذلك واما الكثرة بالفعل فلا يلزم
قبول الوحدة لها لان الوحدة لا تقوم بالجسم عند قيام الكثرة به بل هما وصفان
متنافيان فاندفع المحال واما الذي احتجوا ثانيا فقد بينا في باب الوحدة
والكثرة الفرق بين الهوية والوحدة فالقسمة اذا اوردت على الجسم الواحد
ازالت وحدته وما ازالت هويته فاندفع المحال واما الذي احتجوا به ثالثا
فقد مضى في باب الحركة كيفية وجودها وكيفية وجود الآن وعدمه واما الذي
احتجوا به رابعا من حديث الكرة والسطح فقد اجاب عنه بعض المتأخرين على
وجه لا نعنيه بان قال النقطة لا توجد بالفعل في الكرة محتجا بانه لو حدثت
نقطة بالفعل فيها ونقطة اخرى في سطح او كرة اخرى تلاقيها فالنقطتان ان التقتا ملاقيا

بالاسر انقسمت النقطتان وان تلاقيا بالاسر تداخلتا واتحدتا وبعضه التماس
انتصالا هذا خلف وهذا القائل لا يعرف ان ذلك يوجب عليه انكار التماس
بين الاجسام والسطوح والخطوط لان الجسم اذا ماس جسما فالسطحان اما
ان تلاقيا بالاسر فيعود المحال او لا تلاقيا فيلزم ان يكون لكل واحد من
السطحين عمق حتى يكون باحد جانبيه ملاقيا الآخر وبالجانب الآخر لا ملاقيه
ولما بطل القسمان لزم ان لا يماس الجسم جسما وكذلك القول في مماسة السطحين
بالخطين ومماسة الخطين بالنقطتين وايضا فلان النقطة نهاية الخط والخط
قد يكون متناهيا بالفعل فكيف يكون متناهيا بالفعل ولا يكون النهاية حاصلة
بالفعل الا ان يقول ليس في الكرة خط متناه بالفعل وحينئذ يكذبه اتفاق
الجمهور على ان الكرة اذا تحركت يتميز الخط المحوري عن سائر الخطوط بالفعل ولا شك
انه متناه وطرفاه قطبا الكرة فهما موجودان بالفعل فظهر ضعف هذا الجواب
واما الشيخ فانه اجاب عنه من وجوه الوجه الاول انا لا ندري هل يمكن ان يوجد
كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود او هو من الامور الوهمية على ما يكون
في التعليميات ولا ندري انه لو كان في الوجود فهل يصح تدحرجها عليه ولا يعرض فيها
استحالة وبعد هذا فالكرة انما تماس السطح بالنقطة في حال السكون واذا تحركت
ماست بالخط في زمان الحركة ولم يكن في زمان الحركة مماسته على النقطة الا في الآن
اذ ذاك لا يوهم الا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل وللقائل ان يقول
اما المنع من وجود الكرة فغير مستقيم لان هذا الشكل هو الذي يقتضيه جميع الطباع
البسيطة والتركيب لا يضاده فكيف يمنع من وجوده والسطح المستوي ايضا
ممكن الحصول لان سبب الخشونة الزاوية وهي لا بد وان تكون من سطوح صغار ملس
والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية واذا جاز سطح صغير مستو جاز سطح كبير مستو
بل ربما لا يمكننا الحكم بوجوده لكن الكلام غير مبني على الوجود بل على امكان الوجود
فان ما يمكن ان يوجد اذا فرض موجودا لم يلزم منه محال لان الكذب الغير
المحال لا يلزم منه محال واما المنع من التدحرج فهو وان كان بعيدا لكنه غير مضر
اذ لا شك في جواز تلاقيهما عليه ويلزم منه نقط متتالية في السطح وقوله التماس
حال الحركة بالخط فنقول التماس بين الجسمين لا يمكن الا بانطباق طرف كل واحد
منهما على طرف الآخر فلو ماست الكرة السطح بالخط لوجب ان ينطبق من الكرة
خط على خط في ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيما لان المنطبق على المستقيم
مستقيم فيكون الكرة مضلعة وذلك محال فاذن الكرة لا تماس السطح بالخط اصلا
وقوله التماسة بالنقطة انما يكون في الآن ولا وجود له بالفعل فنقول الخلاف
في كون الزمان غير مركب من الآنات المتتالية كالخلاف في ان الجسم غير مركب من اجزاء
لا تتجزى فكيف يدفع حجة الخصم بذلك مع انه نفس المتنازع فيه وبالجملة فان هذه الحجة

قال م

لا يحقق

لا يحقق مثله لان المسلم ان الكرة لا تلاقي السطح في آن واحد الا بنقطة وليس يلزم من هذا
انه يكون في حال الحركة ينتقل من نقطة الى نقطة مجاورة لها ومن آن الى آن
مجاور له فانه ان سلم هذا لما احتيج الى ذكر الكرة والسطح بل صح ان هناك نقطا متتالية
منها يأتلف الخط وآنات متتالية منها يأتلف الزمان فاذا كان المسلم هو ان الكرة
تلاقي السطح في آن وكان الخلاف في ان الحركات والازمنة غير مركبة من امور غير متجزية
ومن آنات كالخلاف في المقادير وكان انما يلزم تجاور النقط لو صح تجاور الآنات كان
استعمال ذلك في اثبات تتالي النقطة كالمصادرة على المطلوب الاول وللقائل
ان يقول اذا فرضنا آنا كانت الكرة فيه ملاقية للسطح على نقطة واحدة ثم زالت
الملاقاة عن تلك النقطة فهاهنا حدث امران احدهما زوال الملاقاة والآخر حصول
اللاملاقاة فاما زوال الملاقاة فهو حركة فلا جرم ليس له بداية يكون هو فيها حاصلا
واما حصول اللاملاقاة فهو من جملة ما يحصل في الآن ويستمر في جميع الزمان الذي
بعده فثبت ان اللاملاقاة لها بداية هي حاصلة فيها فنقول الآن الذي حصلت
فيه اللاملاقاة اما ان يكون هو الآن الذي حصلت فيه الملاقاة او غير ذلك الآن والاول
باطل والا لكانت الكرة في الآن الواحد بالنقطة الواحدة ملاقية للسطح وغير ملاقية
وذلك محال وان كان غير ذلك الآن فنقول اما ان يكون بين آن الملاقاة وبين آن
اللاملاقاة زمان او لا يكون فان كان كانت الكرة في ذلك الزمان ملاقية للنقطة
الاولى فيكون الكرة ساكنة هذا خلف وان لم يتوسط بين الآنين زمان فقد تتالى
آنان ونقول ايضا الآن الذي هو اول زمان اللاملاقاة بتلك النقطة اما ان يكون
الكرة فيه ملاقية بنقطة اخرى او لا يكون فان لم تكن ملاقية بنقطة اخرى لم تكن الكرة ملاقية
للسطح هذا خلف لانا كانت ملاقية له فاما ان يكون ملاقية بالنقطة الاولى او بنقطة
اخرى او لا يكون ملاقية بشيء من النقط فان كانت ملاقية بالنقطة الاولى لزم
ان يكون الكرة ملاقية للسطح بنقطة حال ما صدق عليها انها غير ملاقية لذلك
السطح بتلك النقطة هذا خلف وان كانت ملاقية بنقطة اخرى فاما ان يكون
بينها وبين النقطة الاولى واسطة او لا يكون فان كان فيكون ملاقاة الكرة
السطح بذلك المتوسط قبل ملاقاتها السطح بالنقطة الثانية فلا يكون
ملاقاتها للسطح بالنقطة الثانية في اول زمان اللاملاقاة بالنقطة الاولى
وذلك خلف فاذن ليس بين النقطتين واسطة فيلزم تتالي النقط وظاهر
ان هذه الحجة توجب تتالي النقط وتتالي الآنات من غير ان يصادر فيه ذلك
على المطلوب والذي يعتمد عليه في الجواب ان يقال القول بالجزء الذي لا يتجزى يمنع
من امكان وجود الكرة والدائرة فكيف نستدل بوجود الكرة وحركتها
على وجود الجزء وايضا فقد بينا ان الحركة لا يعقل وجودها مع القول

بالجزء الذي لا يتجزى فلا يمكن ان يستدل بهما على وجود الجزء الذي لا يتجزى وهذان
الوجهان هما اللذان يعول عليهما في رفع هذه الشبهة المبتنية على وجود الحركة
ويمكن ان يستعان في حل ما ذكرناه من الشكوك بالاصول التي ذكرناها في باب الحركة
واما الذي احتجوا به خامسا من ان النقطة ان كانت عرضا استدعت محلا لا ينقسم
فالجواب عنه ما مضى من ان بعضهم زعم ان النقطة ليست امرا وجوديا بل هي امر
عدمي ومن سلم كونها امرا وجوديا زعم انها عرض غير سار فلا يلزم انقسامها بانقسام
محلها واما الذي احتجوا به سادسا من ان اختلاف المماسات يوجب حصول
الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فقد سبق الجواب عنه في الفصل المشتمل
على البراهين على نفي الجزء الذي لا يتجزى واما الذي احتجوا به سابعا فقد مضى
الجواب عنه ايضا لانا قد بينا ان قولنا الجسم قابل لانقسامات لا نهاية لها لا نعني
انه قابل لها بمجموعها بل نعني به انه لا ينتهي الى حد الا ويقبل بعد ذلك انقساما
آخر وذلك لا ينافي قولنا انه يستحيل حصول انقسامات الغير المتناهية واما الذي
احتجوا به ثامنا وهو قولهم كل قابل للتفريق ففيه اليف فالجواب عنه انه ان عني
بذلك انه يكون فيه جزءان متميزان بالفعل وبينهما مماسة وان التفريق عبارة عن تبعيد
احدهما عن الآخر فهذا هو المتنازع فيه فلم قلتم ان الامر كذلك فانه لو ثبت ذلك
لما احتاجوا في تتميم حجتهم الى فرض زوال التاليف عنها اذ كانت الاجزاء حاصلة
في ذلك المؤلف وتميز كل واحد منهما عن الآخر بالفعل لوجود الواحد في كل كثير
وان عنوا بكونه مؤلفا كونه مستعدا لقبول التجزئة فذلك مما لا يمكن ارتفاعه عنه
لان ذلك هو صورة الجسمية او لازم صورة الجسمية واما الذي احتجوا به تاسعا
من انه يلزم ان لا يقطع الجسم الا في زمان غير متناه فالجواب عنه ان هذا انما يلزم على
من يقول الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل ومن قال بذلك فقد قال
بوجود الجزء الذي لا يتجزى الا انه زعم انها غير متناهية فاما من نفى الجزء الذي
لا يتجزى وزعم ان الجسم البسيط ليس فيه شيء من الاجزاء فكيف يلزم عليه ذلك
واما الذي احتجوا به عاشرا من تغشية سطح السماء من اجزاء الخردلة فنحن بتقدير
تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك اذ ربما يكون في الخردلة من الاجزاء التي لا يتجزى
ما يبلغ كثرتها الى ان انبسطت الى تغشية سطح السماء فاذا لم يمكن ذلك بين الامتناع
مع فرض وجود الجزء فكيف يتبين امتناعه وجود الجزء واما الذي احتجوا به الحادي عشر
من امر الزاوية فلا نسلم انها غير منقسمة بل هناك زوايا هي اصغر منها بالقوة
بلا نهاية وانما قام البرهان على انه لا يكون زاوية من خطين مخصوصين اصغر
من تلك ولسنا نقول انه ليس شيء نصفه كذا اصغر من كذا وجب ان يقال
انه ليس شيء اصغر منه البتة واما الذي احتجوا به في الثاني عشر فالجواب عنه

ان الجزء له

ان الجزء له تساوي اجزاؤه اجزاء الجبل في العدد لا في المقدار كما انا اذا ضعفنا الجبل
مثل تضعيف الخردلة فانهما متساويان في العدد لا في المقدار والله اعلم

الفصل السابع في ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته
النوعية من الصور النوعية ما لا يحصل الا بامتزاج اجسام مختلفة الطبايع كالصور
المعدنية والنباتية والحيوانية ومنها ما لا يكون كذلك وهي كالنارية والهوائية
وغيرها والظاهر من مذهب المشائين ان للاجسام حدا في الصغر اذا صارت
اصغر من ذلك زالت صورها فللماء شيء هو اصغر صور الماء وكذلك للهواء وحجتهم
ان الاجسام لو احتملت الانقسام والتصغر الى نهاية مع بقاء صورها النوعية
لجاز ان يحصل من كل واحد من الاركان الاربعة ما يكون في غاية الصغر ويحصل
من امتزاجها اللحم والعظم وان يتكون المتكونات الحيوانية حتى يحصل فيلة على قدر
بعوضة ولو كان ذلك ممكنا لم يكن اعلى الوجود بل اكثريا لان امتزاج الاقل قبل امتزاج
الاكثر لان الاكثر انما يحصل عن اجتماع الاقل وحصوله بعد حصوله وكان يجب ان يكون
ذلك اكثريا ولما لم يكن كذلك علمنا ان للاجسام حدا في الصغر مع بقاء صورها
النوعية ولا يقال فلم لم يوجد بعوضة في قدر الفيل فنقول لان الصغر مما يعين
على الامتزاج والكبر كالعائق منه ولهذا كانت المعاجين يعان على تكوينها بالدق
واعلم انه يمكن القدح في هذه الحجة من وجوه ثلثة الاول انا نعلم ان امتزاج الاقل
عددا قبل امتزاج الاكثر عددا ولا ينفعهم ذلك لان الكلام ليس فيه لكن لم قلتم
ان امتزاج الاقل مقدارا قبل امتزاج الاكثر مقدارا وبيانه وهو ان وجود الاقل
مقدارا في الاكثر مقدارا وجود بالقوة والذي بالقوة فهو غير موجود واذا لم يكن
الاقل مقدارا حاصلا بالفعل لم يكن له امتزاج بالغير فضلا عن ان يكون امتزاج الاكثر
في المقدار قبل امتزاج الاقل في المقدار اذ الاكثر محصل الوجود والاقل غير محصل
ولا موجود الثاني انه سلمنا ان امتزاج الاقل متقدم على امتزاج الاكثر مطلقا
لكن لم قلتم انه يكفي ذلك المزاج في حصول الصورة النوعية ولم لا يجوز ان يكون العظم
مع ذلك معتبرا اذ من الممكن ان يكون النفس المدبرة انما يستعد المزاج لقبولها الاستعداد
التام اذا كان وافيا بافاعيلها وذلك لا يتم الا بمقدار معين من العظم الثالث
هب انه لو تم ذلك الاستعداد فانه يفيض عليه النفس من واهب الصور لكن ذلك
الامتزاج انما يحصل في مكان معين مخصوص فلو كانت تلك المادة يسيرة لانفعلت
عما يحيط بها ولا يبقى ذلك المزاج الى ان يحصل فيه الاستعداد لقبول تلك الصورة فيفسد
قبل ذلك ولما نطلب هذه الحجة فنقول الانفصال تارة يكون بالانفكاك وتارة
لاختلاف الاعراض الغير المضافة وتارة لاختلاف الاعراض المضافة وتارة بالوهم
اما الذي يكون باختلاف الاعراض الاضافية فلا نهاية له لان الاعراض الاضافية
بالاعراض المضافة

لانحل انه سلم بالجسم الى حد يكون بعد ذلك فاقد التلك الصورة فاما شيئية في جميع الاجزاء
اما ان يخلو كل واحد من اجزائه عن تلك الصورة واما ان يكون بعض الاجزاء خاليا
عن تلك الصورة دون البعض والقسم الاول لا يخلو اما ان يتغير حالها عند الاجتماع
عما كانت عليه حالة الانفراد او لا يتغير فان لم يتغير لم يحصل بالاجتماع الا الزيادة
في العدد والمقدار ولم يحصل تلك الصورة النوعية فلا يكون للجسم تلك الصورة
البتة هذا خلف واما ان كان اجتماع الاجزاء يوجب حصول الصورة
للمجموع فاقول ما فيه ان تلك الصورة الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكل
وهو المطلوب وثانيا ان امتزاج تلك الاجزاء لا تفيد صورة اخرى الا اذا كانت
مختلفة الطبائع فيكون لكل جزء منها طبيعة خاصة وكل ما يعرض من ذلك
الجزء من الاجزاء فله تلك الطبيعة فظاهر ان الانقسام الذي يكون بحسب الوهم
او بحسب اختلاف الاعراض لا يخرج الجزء الصغير عن طبيعة الجزء الكبير واما
الانقسام الانفكاكي فيشبه ان يكون الافراط في الصغر سببا لان لا يحفظ
الجسم صورته لان الجسم اذا افرط صغره استولى عليه ما يحيط به وسقاه الطبيعة
ويدل عليه هذا الاستقراء واما الانقسام بالاعراض الغير المضافة مثل ما في
البلقة فهو مثل الانقسام الانفكاكي في كونه متناهيا واذا ثبت ذلك
بطل قول من يقول ان اصغر اجزاء الارض اكبر من اصغر اجزاء النار لان
تلك النار اذا انقلبت ارضا لم يجب ان يكون ذلك عند الارض حتى يتحصل
منها اكثر من اجزاء العناصر تعرض له الاستحالة في غير حيزه الطبيعي واذا صار
ذلك الجزء الصغير من النار ارضا فلا بد ان يصير اصغر مما كان لان الجوهر يصغره
فيكون هواء صغرى من الجزء الذي فرضناه اصغر الاجزاء الارضية وذلك
محال واذ قد بينا ان الجسم غير مركب من الاجزاء الجسمية فلنتكلم في انه هل
هو مركب من الاجزاء العقلية ام لا

الفصل الثامن في ان الجسم مركب

عن الهيولى والصورة ، هذا هو المتفق عليه عند الحكماء وذكروا
على هذا براهين الاول ان الجسم البسيط لا شك انه قابل للانفصال
فالقابل للانفصال اما ان يكون هو الاتصال او امر اخر وراء الاتصال
والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى
مع الانفصال فاذن القابل للانفصال امر اخر غير الاتصال ولا شك
ان قوة قبول الانفصال حاصلة مع وجود الاتصال فاذن الاتصال
مقارن لشيء اخر فاذن الجسم مركب عن الاتصال وعما عنه الانفصال
وذلك هو المطلوب واعلم ان هذا البرهان مبني على ان الجسم
غير مركب من اجزاء لا تتجزى والا كان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها

والانفصاله عبارة عن تفرقها وكذلك ايضا لا بد من ابطال قول من يقول ان هناك
الاجسام اجزاء متحيزة في الوهم غير قابلة للتجزية بالفعل فانه عندهم الاجسام المحسوسة ليس لها
اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصالها عبارة عن تفرقها
واما كل واحد من تلك الاجزاء فان فيها الاتصال الحقيقي حاصل لكنها غير قابلة للانفصال
فاذن ما يقبل الانفصال فهو غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة هو غير قابل
للانفصال فظاهر انه لا يتم هذه الحجة الا بابطال المذهبين وذلك مما قد فعلناه فيما مضى
فان قيل الاتصال يراد به كون الجسم بحال يقبل الابعاد الثلاثة وذلك هو الجسمية وقد يراد
الابعاد الثلثة وذلك عرض من باب الكم فدعواكم ان الجسم يرد عليه ما يزيل الاتصال
ان عنيتم به المعنى الاول فهو كاذب يدفعه الحس فان ذات الجسم مما يستحيل ان يبقى عند زوال
الجسمية وان اردتم به الثاني فاللازم منه كون المقدار زائدا على الجسم وذلك مسلم
ولكن كيف يلزم منه ان يكون الجسم حقيقة مركبا من امرين وايضا فلم لا يجوز ان يقال
ان الانقسام لما ورد على الجسم بطل عنه الوحدة التي بها عرضيتها لا الامر الذي يخرج قوام الجسم
وذكر بعضهم شكا اخر فقال الانفصال عدم فكيف يستدعي قابلا والجواب ما الاول فعليه
ان الجسم قد ثبت انه غير مركب من الافراد فعند خلوه عن جميع الاشياء المكثرة يكون واحدا
حقيقيا وله وحدة وهوية باعتبارها ممتاز عن سائر الافراد المشاركة له في الماهية فاذا
ورد القسمة عليه امتنع ان يبقى تلك الوحدة فامتنع ان يبقى تلك الهوية واذا عدمت
تلك الهوية فقد عدمت تلك الجسمية لان الفرد انما يصير هو هو لا بماهيته فقط والا لكان
هو غيره بل وبمعيتها به فظاهر ان ورود القسمة عليه سبب لزوال تلك الجسمية وهو الفاسد
لزوال ذلك المقدار ولزوال تلك الوحدة وليس دعوانا ان الانفصال يزيل تلك الجسمية
ينافي كونه مزيلا لامور مقارنة للجسمية وعند هذا الحرز الحجة فنقول الجسمية مما يصح عليها
العدم وكل ما كان كذلك فله مادة وكل ما ينتج نقيضه فانه ينتج عكس نقيضها فالقياس المنتج
لكبرى هذا القياس ينتج ان ما لا مادة له لا يصح العدم عليه وهو بعينه البرهان على بقاء
الانفس الناطقة وذلك لان الجسمية الزائلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال والطارية كانت
قبل حدوثها ممكنة الحدوث فقوة حدوثها وقوة فسادها يستدعي محلا وليس
هو تلك الجسمية لان محل الشيء يبقى معه وتلك الجسمية لا تكون موجودة عند عدمها فاذن تلك
القوة موجودة في شيء كان موجودا عند وجود الاتصال وبهذا يزول الشك الثاني
والثالث ايضا فانه ليس الانفصال عدما محضا فانه عبارة عن عدم مقارن لقوة
وجود وتلك القوة لا تستغني عن المحل على ما بينا والشك المشكل على هذه الحجة ان يقول
الجسم حين ما كان واحدا فمادته كانت واحدة او متكثرة او ما كانت واحدة فان كانت
واحدة فعند انقسام الجسم بقيت المادة واحدة او تجزأت فان بقيت واحدة
فهو محال والا كانت الصور حاصلة في مادة واحدة وذلك محال اما اولا فلاستحالة

اجتماع المثلين في مادة واحدة واما ثانيا فلانه يكون هناك ذات واحدة موصوفة
بصفتين لا انه يكون هناك جسمان متباينان وان قلنا بان المادة تجزأت فهي في ذاتها صارت
كثيرة بعد وحدتها فيلزم عدمها واحتياجها الى مادة اخرى والكلام فيها كالكلام
في الاولى واما ان قلنا بان الجسم حين كان واحدا فمادته ما كانت واحدة بل كانت
كثيرة فحينئذ يكون بحسب كل الانقسامات الممكنة فيه تكون المواد حاصلة متميزة فيلزم
الجسم فيه مواد متباينة غير متناهية ولا شك ان الصورة الحاصلة في كل واحدة
منها غير الصورة الحاصلة في المادة الاخرى فحينئذ يكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية
وهو يدفع اصل الحجة فهذا شك مشكل ويمكن ان يبين ان الصورة الجسمانية
ممكنة الزوال من حيث ان كل قوة جسمانية فانها لا تقوى على بقاء غير متناه
فاذن الجسمية مما يمكن عليها ان تعدم وكل ما كان كذلك فله مادة ولكن ذلك يشكل
بجسمية الفلك فان جعل السبب في ذلك دوام فيض المفارق امكن ان يجعل هيهنا
كذلك الحجة الثانية قالوا كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث
انه مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة والشيء الواحد من الجهة الواحدة
لا يقتضي قوة وفعلا لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذن يكون الجسم
مركبا مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وقد عرفت ان الذي يقال من ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد كلام ليس عليه حجة ثم على هذه الحجة من بعد ذلك شكوك
ثلثة الاول المادة موجودة بالفعل لانها قابلة للصور والقابل للشيء وجوده
قبل وجود المقبول ثم انها ايضا مستعدة لقبول الصور فيجب ان يكون لها
مادة اخرى لا الى نهاية الثاني ان النفوس الناطقة موجودة بالفعل وبالقوة
ايضا نظرا الى ما يمكن حصوله لها من العلوم وليس لها مادة الثالث ان الشيء
الواحد انما يمتنع ان يكون بالقوة والفعل بالنسبة الى شيء واحد فاما بالنسبة
الى شيئين فذلك غير ممتنع والجواب ان المادة لها من ذاتها القوة وكونها
بالفعل بسبب الصورة فما هو مبدأ كونها بالقوة ليس هو المبدأ لكونها بالفعل
وهو عين كلامنا فان قالوا الصورة تحتاج في حدوثها الى مادتها فكيف
يكون مبدأ الوجود لها فسنبين الجواب عن هذا في باب تعلق الهيولى بالصورة
واما الثاني فجوابه ان الاستعداد لا بد له من سبب زائد على ذات النفس وهو البدن
وعلائقه وستعرف انه لولا تعلق النفس بالبدن والا امتنع ان يحصل لها كمال
بعد ما لم يكن فاما كون الصورة محتاجة الى المادة في الوجود والنفس غير محتاجة
الى البدن فذلك انما يعرف بدليل اخر واما الثالث فجوابه ان القوة والفعل
سواء كانا بالنسبة الى امرين او بالنسبة الى امر واحد فهما اثران فيستدعيان مؤثرين
الحجة الثالثة وهي التي قد تكلفنا لهم ان نقول انه سيظهر بعد ذلك ان الكون والفساد

محال

محال على الفلك فنقول بناء على هذا الاصل ان جسمية الفلك المعين لا شك انه
يلزمها تشكل ذلك الفلك بعينه ولمقداره بعينه فتلك الملازمة اما ان يكون لنفس
مفهوم الجسمية او لامر آخر والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك لاشتراك الاجسام
في الجسمية وان كان لامر آخر وراء الجسمية فلا يخلو اما ان يكون ذلك الامر حالا في تلك الجسمية
او تلك الجسمية حالة فيه او لا هو حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه ومحال ان يكون ذلك
اللزوم لامر حال في الجسمية فان ذلك الامر ان لم يكن لازما لتلك الجسمية لم يكن التشكل
اللازم بسببه لتلك الجسمية لازما وقد فرضناه لازما هذا خلف وان كان ذلك الامر
لازما لتلك الجسمية عاد التقسيم الاول في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي
الى ما يلزم لنفس الجسمية فيعود المحال المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذلك
واما ان كان ذلك اللازم بسبب شيء لا هو حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه فلا يخلو
اما ان يكون ذلك الشيء جسما آخر او قوة موجودة في جسم اخر او موجودا ليس بجسم
ولا جسماني والاول باطل لان ذلك الجسم ان اقتضى ذلك اللزوم بجسميته وجب ان يكون كل جسم
كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزوم لتلك الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية
اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد الجسمية بل لقوة زائدة على الجسمية فهذا هو التقسيم
الثاني فنقول ان تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في المقتضي لذلك
اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تعدم او لا تعدم
فان عدمت وجب ان تزول تلك الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال
وان لم تعدم عند مفارقة محلها كانت غنية في وجودها عن المحل وكل ما كان كذلك
لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذن قوة مجردة وهي
تأثيرها في جميع المتماثلات المتساوية في قبول تأثيرها تأثيرا واحدا فكان يجب ان لا يكون
اقتضاؤها الوجوب موصوفية بعض الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها
لذلك في سائر الاجسام فيعود ما ذكرناه من وجوب اتصاف كل الاجسام بتلك
الفلكية وذلك محال فظاهر بين ان الجسمية انما لزمتها تلك الفلكية بسبب شيء حلت
تلك الجسمية فيه وحلت تلك الفلكية وذلك الشكل فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضي
الصورتين معا فلا جرم انه صارت مقارنتهما واجبة فاذن لجسمية الفلك محل وذلك
هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيوليات والاعادات
الى الآت المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل تحل فيه وجب احتياج
جسمية العناصر الى الهيولى على ما سيأتي فهذا تمام هذه الحجة وقد اوردتها على اكثر
من الاكتفاء فما قدحوا في شيء من مقدماتها ولكنه قد عرض لي الشك بعد ذلك
في مقدماتها وذلك لان الجسمية ليست عبارة عن وجود هذه الابعاد بالفعل
لان هذه الابعاد من باب الكم وليست ايضا عبارة عن نفس قابلية هذه

الابعاد على ما يشعر به ظواهر الكتب اما اولا فلانه قد دللنا على ان قابلية الشي للشي
يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا واما ثانيا فلانها لو كانت وصفا ثبوتيا لكانت
من باب النسب والاضافات ومثل ذلك لا يكون مقوما بل الجسمية عبارة عن الامر الذي
لاجله حصلت هذه القابلية وذلك الامر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة فان المدرك
المعلوم بالضرورة هو هذه الابعاد والمقادير فاما وجود امر آخر لاجله تحصل قابلية
هذه المقادير فلا هو مدرك بالحس ولا هو معلوم بالضرورة واذا كان كذلك لم يمكن
دعوى الضرورة في كون ذلك الامر مشتركا بين الاجسام كلها فانه من المحتمل ان يكون
الامر الذي لاجله كان هذا الجسم قابلا لهذه الابعاد مخالفا بالنوعية للامر الذي لاجله
كان الجسم الآخر قابلا لهذه الابعاد فانك قد عرفت ان المعلول النوعي يجوز استناده
الى علل مختلفة الطبائع والماهيات واذا كان هذا الاحتمال قائما لم يلزم من قولنا
سبب وجود الشكل المعين للفلك المعين هو جسميته ان يكون ذلك الشكل
مشتركا بين الاجسام كلها والناس انما غفلوا عن هذه الدقيقة لان الغالب
على الظنون ان الجسمية هي هذه الابعاد والمقادير ثم لما علموا انه لا اختلاف في طبيعة
المقادير لا جرم حكموا بان الجسمية مشترك فيها فاما الذين يجعلون الجسمية امرا وراء ذلك
لا يمكنهم دعوى الضرورة في كون ذلك المعنى مشتركا بل لا بد من البرهان على ذلك ونحن
الى الآن ما لخصنا البرهان على ذلك محصلا من مجموع ما ذكرناه انه لم يتلخص عندنا
برهان على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة فلا جرم لم نحكم بذلك واما انه هل
تلخص برهان على نفيه ام لا فسيأتي ذلك في الفصول التي بعد هذا الفصل ولنذكر
هنا فنقول الهيولى اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول
في الحيز فاما على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية والاول يقتضي كون الهيولى
متحيزا وذلك محال لثلثة اوجه اما الاول فلانه عند حلول الجسمية فيها يلزم اجتماع
المثلين واما ثانيا فلانه لا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس
واما ثالثا فلان الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام
فيها ويلزم التسلسل وان لم يكن محتاجة كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب
وان كان على سبيل التبعية بان تحصل الجسمية بذاتها في الحيز والهيولى تحصل
في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه واذا كان حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعا
لحصول الجسمية فيه كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة فتكون الهيولى
صفة حالة في الجسم وذلك مغاير لدعوى ان الجسمية حالة في الهيولى وان لم يكن (مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز)
لها حصول مستقل ولا تابع امتنع ان يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة
ان المختص بجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا فيما لا اختصاص له بتلك
الجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية في محل يؤدي الى

الاقسام

الاقسام باطلة فيكون القول به باطلا ثم ان بعضهم احتج على ذلك بان قال
لو كان الجسم مركبا من امرين لكنا اذا تيقنا له فكان يلزم ان يكون العالم
بالجسم عالما بتركيبه منهما من غير برهان لان من شرط الذاتي انه لا يحتاج
في اثباته للذات الى برهان فنقول في حله هذا انما يلزم اذا عقلنا تمام ماهية
الجسم فاما اذا لم نعقل منه الا انه شيء قابل للابعاد الثلاثة فلم نعقل ماهية الجسم
الا ما يلزم احد جزئيه فان قبول الابعاد لازم من لوازم صورته ومعلوم
ان هذا القدر لا يقتضي العلم بجميع اجزاء الجسم واعلم انه وان لم يثبت
القول بالهيولى عندنا الا ان المثبتين له تكلموا في تفاريعه واحكامه
فلنتكلم نحن ايضا في ذلك ليكون كتابنا حاويا بجميع ما قيل في كل باب
وبالله التوفيق **الفصل التاسع** في اثبات المادة لكل جسم ان الحجة الاولى
وهي مشهورة تقتضي ان يكون كل جسم قابل للانفصال فانه يكون مركبا من الهيولى
والصورة ولكن الفلك غير قابل للانفصال فلا تجري فيه هذه الحجة واما الحجة
الثالثة التي ذكرناها فهي تدل على ان كل جسم لا يقبل الانفصال والكون والفساد
فهو مركب من الهيولى والصورة ولكن العناصر قابلة لذلك فاذن لا بد
من بيان كيفية انتاج هاتين الحجتين لكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة
مطلقا فنقول اثبت الدليل في موضع واحد احتياج الجسمية الى المحل
فنقول تلك الحاجة اما ان تكون من لوازم تلك الماهية او لا تكون فان لم تكن
من لوازمها كانت الجسمية في حد ذاتها غنية عن المحل والغني عن المحل لا يعرض له
ما يحوجه اليه وان كانت الحاجة لازمة لماهيتها فحيث ما تحققت ماهيتها
ثبتت تلك الحاجة فاذن كل جسمية فهي في الهيولى فان قيل احتياج الحيوانية التي
في الانسان الى الناطقية ان كان لذاتها وجب احتياج كل الحيوانات الى الناطق
وان لم يكن لذاتها كانت تلك الحيوانية في حد حقيقتها غنية عن الناطق
ويلزم المحال جوابه ما ذكرنا في باب الخلا حيث بينا استحالة وجود مقدار مباين
عن المادة فلا نعيده **الفصل العاشر** في استحالة خلو الهيولى عن الصورة
والادلة فيه اربعة الاول لو كانت المادة عارية عن الصورة لكانت اما ان تكون
مشارا اليها او لا تكون مشارا اليها فان كانت مشارا اليها فلا تخلو اما ان تكون
قابلة للقسمة او لا تكون قابلة للقسمة فان كانت قابلة للقسمة فاما ان يقبل
القسمة في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في ثلاث
جهات وهو الجسم وان لم تكن قابلة للقسمة اصلا فهو النقطة لكن وجود
النقطة بالانفراد والاستقلال محال لانا لو قدرنا انتهاء خطين اليها

فلا شك ان للخطين نقطتين يلاقيان تلك النقطة فاما ان يكون تلك النقطة تجب
بين النقطتين اللتين هما طرفا الخطين او لا تجب فان تجب بينهما فقد انقسمت
النقطة هذا خلف وان لم تجب فقد دخلت النقطتان في تلك النقطة وهي منفردة
فيهما ايضا منفردة ثم انه لكن للخطين نهايتان فلهما نقطتان غيرهما والكلام فيهما
كالكلام في الاولى ويفضي ذلك الى انه لا يوجد في الخط المتناهي نقطة اصلا وكذلك
الكلام في الخط والسطح فقد ثبت ان الهيولى لو كانت عارية عن الصورة لامتنع
ان يكون اليها اشارة واقول انا بينا ان النقطة والخط والسطح والجسم امور توجد بعد
تمام ذات الجسم والهيولى وجودها قبل وجود الجسم فكيف يكون المرجح بالهيولى الى احد هذه
الامور واما ان لم يكن اليها اشارة ثم حصلت الصورة فيها فاما ان يحصل ذلك
الجسم في جميع الاحياز وهو محال ولا في شيء من الاحياز فحينئذ المادة ما تجسمت بل هي
خالية بعد عن الصورة كما كانت او يحصل في حيز دون حيز وهو محال لعدم المخصص
فان قيل المحال انما يلزم اذا قلنا بمصادفة الصورة الجسمية وحدها للمادة فلم لا يجوز
ان يقال ان الصورة الجسمية صادفت اكثر منها صورة اخرى تخصص الجسم
بالحيز المعين وايضا فلان ما ذكرتموه ينتقض بالجزء المعين من الارض فانه ليس له
حيز معين بل جميع اجزاء حيز الارض بالنسبة الى ذلك الجزء على السواء ومع ذلك فقد
تخصص بجزء واحد من كل الحيز فكذا هاهنا فنقول في الشك الاول ان الذي
تخصص الجسم بالحيز المعين اما ان يكون ملازما للصورة الجسمية او لا يكون فان
كان لازما وجب ان لا يخلو شيء من الاجسام عنه وكان يلزم ان يختص جميع الاجسام
بذلك الحيز وان لم يكن لازما امكن حصول الصورة الجسمية منفكة عنه وعلى هذا
التقدير يعود المحال فان قالوا الصور النوعية كثيرة والجسمية وان كانت
لا يلزمها من تلك واحدة بعينها لكن يلزمها واحد لا بعينه فنقول اذا لم يكن
الواحد فيها لازما للجسمية بعينه لم يكن بان تحصل مع الجسمية من تلك الصورة
واحدة اولى من ان تحصل غير تلك الواحدة فحينئذ اما ان تحصل الكل او لا
تحصل منها واحدة وكلاهما محالان فاما الواحد من غير مخصص فذلك محال
واما الشك الثاني فحله ان السبب اختصاص الجزء المعين من الارض مثلا
بجزء من اجزاء حيزه هو ان مادة ذلك الجزء كانت قبل اتصافها بالصورة
الارضية في صورة اخرى وكان لها بسبب تلك الصورة وضع وكان ذلك الوضع
على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادة وحصلت فيها الارضية فانه يحصل
ذلك الجزء لها مثلا الجزء من الهواء متى زالت الهوائية عنه وصادفته الارضية
فانها تسقط على اقرب الامكنة من المكان الذي كان له فالحاصل ان الوضع

السابق

السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة علة لان يحصل للمادة وضع بسبب الصورة
المتاخرة وهذا انما يستمر ان لو كان قبل كل صورة صورة فاما لو انتهت الى صورة
غير مسبوقة بصورة اخرى لم يكن هناك ما يقتضي وقوع وضع خاص فيستحيل وقوعه
ولقائل ان يقول ان هذه الحجة على طولها لا يفيد هذا الغرض فانه يمكن ان يقال
الصورة الجسمية اذا حصلت في المادة تخصص ذلك الجسم بحيز معين لقصد فاعل
مختار والداعي لذلك القصد الى احداث تلك الصورة في ذلك الجسم داع الى تخصيصه
بحيز معين نعم لو ثبت انه لا مخصص الا الصورة الموجودة وتوابعها فحينئذ يحصل
المطلوب فاما مع الاحتمال الذي ذكرناه فلا فنقول في جوابه قد ثبت ان المبدأ الواجب
بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يكون فاعليته موقوفة على انبعاث
قصد وطلب بل فيضان الوجود عنه من لوازم معوليته فعلى هذا يستحيل ان يكون
تخصيصه بحيز معين دون حيز الا لامر موجود فيه يكون علة لاستحقاقه لذلك الحيز ولقائل
ان يقول لما تعذرت تمشية هذه الحجة الا بعد البناء على هذا الاصل فاي حاجة بكم الى ما ذكرتموه
من التطويلات بل ينبغي ان يحرر على هذا الوجه المادة ان كانت عارية عن الصورة
فلا تخلو اما ان يكون لها امكان الاتصاف بالصورة او لا يكون فان كان لها ذلك الامكان
فاما ان يكون موقوفا على شرط او لا يكون فان كان موقوفا على شرط فان كان الشرط
قديما وجب حصول الصورة لاجل ان المادة قابلة والشرائط حاصلة والآتي
من جهة العلة لا يختلف في ذات واجب الوجود ومع اجتماع هذه الامور لا بد
من حصول الاثر واما ان كان الشرط حادثا فالكلام في اختصاص ذلك الشرط
بالحدوث في ذلك الوقت دون وقت آخر كالكلام في الاول وهو يفضي الى التسلسل
ويستحيل ان يوجد الكل معه واحدة اما اولا فلاستحالة علل ومعلولات غير
متناهية واما ثانيا فلانها بالجملة اذا حصلت في ذلك الوقت دون سائر
الاوقات فلا بد لحصولها باسرها في ذلك الوقت على الخصوص من سبب مخصص
فثبت ان حدوث تلك الحوادث ليس معه بل على سبيل ان يكون واحدا قبل الآخر
فاذن المادة كانت قبل تلك الصورة موصوفة بصورة اخرى فاذن قد كانت
موصوفة بالجسمية واما ان قيل ان المادة لم يكن ممكنة القبول للصورة او لا فذلك
محال لان الامكان من لوازم الماهية واللازم ثابت ابدا وللمتقدمين ان يقولوا
لم لا يجوز ان يكون المادة وان كانت ابدا موصوفة بالصفات الا انها في بعض الاحوال
قد كانت خالية عن الجسمية وقد كان في المادة قبل الجسمية من الصفات والاحوال
ما اعدها لقبول الجسمية ايضا فالذي ذكرتموه يوجب امتناع خلو الهيولى عن الصورة
نظرا الى دوام فاعلية المبدأ الاول لكن لا يوجب احتياج المادة في ذاتها الى الصورة
واما على الوجه الذي ذكرناه فانه يحصل هذا الغرض الحجة الثانية تجرد المادة عن الصورة

ان كان لذات المادة وجب تجردها ابدا وان كان لامر زايد فهي حين كانت خالية عن الصورة كانت موصوفة بذلك الزايد الذي افادها التجرد فهي عند برائتها عن الصورة موصوفة بالصورة هذا خلف ولقايل ان يقول التجرد عن المادة عدمي وعلة العدم عدم العلة فالتجرد عن المعلول معلل بعدم علته الصورة الجسمانية الحجة الثالثة قالوا لو كانت المادة مجردة لكان لها وجود بالفعل ولكان لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا ان الشي الاحدي الذات لا يكون بالقوة وبالفعل معا فيجب ان يكون المادة المجردة مركبة من المادة والصورة لتكون المادة مبدا ما فيها من الاستعداد والصورة مبدا ما فيها من الحصول فلا يكون المادة المجردة مجردة بل مع صورة وبهذه الحجة اثبتنا اصل المادة فاذن ما هو الحجة في اثبات اصل المادة فهو حجة في امتناع تجردها وقد سبق الكلام على هذه الحجة الحجة الرابعة انا لو قدرنا ان الجسم الواحد فارقته صورته وقدرنا ايضا انه قبل هذه المفارقة انقسم وبعد الانقسام فارقت الصورة عن الجزئين فلا يخلو اما ان يكون كل تلك المادة مساوية لنصفها او لا يكون فان كانت مساوية لنصفها فهو محال لان الشي مع غيره كهو لا مع غيره وان لم يكن مساويا له فذلك الاختلاف ليس لاجل الماهية ولا لشي من لوازمها فتعين ان يكون الاختلاف بالعوارض وهو كون احدهما كلا والاخر جزءا وذلك انما يكون بسبب التفاوت في المقدار فاذن المادة قبل تقارنها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار ومتى كان المقدار حاصلا كانت الجسمية حاصلة فاذن المادة قبل الاتصاف بالصورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة الجسمية هذا خلف ولقايل ان يقول هذا لازم لكم لان الهيولى التي هي محل بعض ذلك المقدار وليس تلك الاختلاف طاحل فيهما من المقدار الا ان في هذه الحالة نعتبر حال المحل مجردا عن الحال فلانا في هذه نعتبر حال المحل مجردا عن الحال فلا يجوز ان يدخل في هذا الاعتبار المقدار الحال فيه فاما ان يقال اختلفا بمقدار اخر فيكون الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل او يكون الاختلاف بالكل والجزء لا لمقتضى المقدار فسقط اصل كلامكم

الفصل الحادي عشر في استحالة خلو الصورة عن الهيولى

والادلة فيه اربعة الاول ما ذكرنا في الهيولى من انها ان خالطت المادة جازت القسمة عليها وجاز على البعض ما يجوز على الكل فان فارقها متفرقين فرضا وفارق الجملة غير مفروضة فاما ان يبقيا او يعود واما ان لا يبقيا ويعود ما ذكرناه الحجة الثانية المخالطة ان كان هو المفارق بالشخص فما حصل به التشخص هو الاختصاص بالمادة المعينة يكون موجودا في الحالتين فالصورة بعد المفارقة ذات وضع فهي غير مفارقة وان كانت الصورة المفارقة غير الصورة المخالطة بالشخص فذلك نظير نموذج بعد انه لا تفاوت النوع فان الحاصل على كل اشخاص النوعية الواحدة واحد الحجة الثالثة الجسمية حالة في المادة فلو كانت غنية عن المادة لاستحال ان يعرض لها ما يقيدها

محتاجة

محتاجة الى المادة الحجة الرابعة ان كل جسم متناه كما ثبت فالتناهي لازم الجسمية والشكل لازم التناهي فالشكل لازم الجسمية فاما ان يكون للجسمية لنفسها او لمقتضى شكلا معينا لكن جزء الجسمية مساو لكلها في الطبيعة فالجزء يكون مساويا للكل في الشكل هذا خلف واما ان يكون للفاعل وهو ايضا محال لانه يلزم ان يكون الجسمية وحدها من غير مشاركة الهيولى قابلة للفصل والوصل وهو محال او لسبب المادة فحينئذ يكون المادة لازمة للجسمية لان الجسمية اذا استحال انفكاكها عن الشكل والشكل لا يحصل الا من المادة وجب امتناع انفكاكها عن المادة فان قيل قولكم لو كان الشكل لنفس الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل منقوض بالفلك فان شكله معلول طبيعته وجزؤه مساو لكله في الطبيعة لوجوب كون الفلك بسيطا مع انه لم يكن شكل جزء الفلك مساويا لشكل كله وقولكم لو كان ذلك للفاعل لكانت الجسمية وحدها قابلة للفصل والوصل فنقول هذا غير لازم لان الشكل مغاير للفصل والوصل لانك اذا اخذت شمعة قدرت على تشكيلها بالاشكال المختلفة من غير ايقاع القسمة فيه وحل الاول ان نقول لولا وجود مانع اقتضى تجرد الفلك والا لكان شكله مساويا لشكل كله وذلك المانع هو ان وجود الجزء بعد وجود حصول الكل بناء على ما ثبت ان الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فلما حصل الشكل لكل تلك المادة ثم افترض الجزء فيه فحصول ذلك الشكل لكله منع ان يحصل مثل ذلك الشكل لذلك الجزء المفترض بعده فانه لو حصل فيه شكل كله لم يكن هو جزءا من الكل فهذا بسبب ان الصورة الفلكية حلت في تلك المادة وقبلت المادة عنها ذلك الشكل فاما لو قدرنا الصورة مجردة عن المادة لم يكن ثمة سبب يقتضي كونه كلا او جزءا الا نفس تلك الطبيعة المشتركة بين الكل والجزء فحينئذ يمتنع اختلافهما في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فكيف يمكن اختلافهما في الشكل واما الشك الثاني فحله انا بينا ان كل ما يقبل الانفصال الوهمي فهو قابل للانفصال الحقيقي فلو قبلت الجسمية الاشكال المختلفة من الفاعل لا لامر لها اطراف وذلك يقتضي قبولها للقسمة الوهمية الموجبة امكان القسمة الانفكاكية فيلزم المحال المذكور ولكن لقايل ان يقول ان هذا العذر يكفيكم في بيان امتناع خلو الصورة عن الهيولى فانكم اذا قلتم الجسمية لو كانت مفارقة الذات لكانت قابلة للقسمة الوهمية فتكون قابلة للقسمة الحقيقية لكنها وحدها لا يقبل القسمة الحقيقية فاذن يمتنع عليها مفارقة المادة فهذا العذر كاف في هذا الباب من غير حاجة الى التقسيم المذكور وتحقيقه يجب فنقول صح هذا الكلام لا ينافي صحة التقسيم المذكور وبالله التوفيق واما بيان امتناع انتقال الصورة عن مادة الى مادة فذلك بما ذكرناه في استحالة الانتقال على الاعراض

الفصل الثاني عشر

في كيفية تعلق الهيولى بالصورة ولا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمتين
احديهما ان كل شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهية فلا بد وان يكون احدهما
متقدما على الآخر بالعلية واحترزنا بقولنا لا في الماهية عن متلازم الاضافيين
وبرهانه ان كل شيئين يستغني كل واحد منهما عن الآخر وعن جميع ما لا يوجد
الآخر الا عند وجوده فانه يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر مطلقا واذا كان
غنيا عنه فلا يتوقف وجود احدهما على الآخر فلا يكون بينهما ملازمة فاذن لا بد
في المتلازمين من ان يكون لاحدهما حاجة الى الآخر او الى ما يحتاج اليه ذلك الآخر
والا اما القسم الاول فهو المطلوب والقسم الثاني وهو ان يحتاجا الى شيء واحد
فلا بد وان لا يكونا معا في الدرجة بناء على ان العلة الواحدة لا يقتضي اكثر من معلول
واحد فاذن صدور احدهما عن تلك العلة قبل صدور الآخر عنها وهو المطلوب
واما من يجوز صدور المعلولين عن العلة الواحدة فانه يبطل هذا القسم
بان معلولي العلة الواحدة لو لم يكن لاحدهما حاجة الى الآخر لم يكن الملازمة بينهما
ذاتية بل كانت اتفاقية مثل قولنا متى كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق لكنا
قد بينا ان الملازمة بين الهيولى والصورة ذاتية المقدمة الثانية ان الهيولى
لا يكون متقدمة في الوجود على الصورة والادلة فيها ثلثة الاول ان المادة من حيث
هي هي قابلة والقابل من حيث هو قابل ممكن الوجود بالنسبة الى المقبول فالمادة
من حيث هي هي يكون بالنسبة الى الصورة بالامكان فلا يكون سببا لوجود الصورة
اللهم الا ان يكون للهيولى جهة اخرى باعتبارها يكون سببا للصورة وحينئذ يكون تلك
الجهة منفصلة عن جهة القابلية فاسم الهيولى لا يكون متناولا لها بهذا الاعتبار الا بالاشتراك
وهذه الحجة مبنية على ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا وقد علمت ما فيه الثاني وهو
ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت المادة علة للصورة لكانت
متقدمة بالوجود على وجود الصورة لكنا قد بينا ان كون المادة بالفعل
بسبب الصورة فان الشيء الواحد لا يكون بالفعل وبالقوة الا اذا كان فيه تركيب
فاذن يلزم منه تقدم كل واحد منهما على الآخر وهذا الكلام مبني على الحجة الثانية
المذكورة في اثبات الهيولى وقد عرفت انها مبنية على ان الشيء الواحد
لا يصدر عنه اثران الثالث وهو ان المادة قابلة لصور لا نهاية لها فيمتنع
ان يكون سببا لصورة معينة اللهم الا اذا انضاف اليها ما لاجله يصير الصورة
المعينة اولى بالوقوع وحينئذ لا يكون للمادة من حيث هي هي الا القبول واما السبب
لوقوع تلك الصورة فهو ذلك الذي انضم الى المادة فيكون ذلك المنضم صورة
واذا ثبت هاتان المقدمتان فنقول قد بينا ان الصورة والمادة متلازمتان
فتلازمهما لا يخلو اما ان يكون في الماهية او في الوجود والاول باطل لان الماهيتين

بعلماء

يعلمانه معا فكان يجب ان لا يعقل حقيقة الجسمية الا اذا عقلنا ان لها مادة وان لا يعقل
ماهية المادة الا اذا عقلنا ان فيها او معها جسمية لكنه ليس كذلك فان اثبات
المادة للجسمية يحتاج الى البرهان وملازمة الجسمية للمادة مطلوبة بالبرهان فعرفنا
ان هذه الملازمة ليست بين الماهيتين بل بين الوجودين وقد ثبت
ان كل ما كان كذلك فانه يكون احدهما علة للآخر وثبت ايضا ان المادة ليست
علة للصورة فبقي ان يكون للصورة تقدم بوجه ما على المادة فنقول الآن انه لا يخلو
اما ان يكون الصورة علة مستقلة لوجود المادة او لا يكون والاول باطل من اربعة
اوجه الاول ان الصور الجسمانية محتاجة الى المادة والمحتاج الى الشيء يستحيل
ان يكون علة مطلقة لذلك الشيء الثاني ان ما يحتاج في ذاته الى الشيء يحتاج في فاعليته
الى ذلك الشيء على ما علمت فلو كانت الصورة الجسمية علة للهيولى لكانت
عليتها للهيولى بواسطة الهيولى فيكون الهيولى واسطة في حصول نفسها
فيكون الهيولى موجودة قبل وجودها هذا خلف الثالث انا بينا ان الصورة
الجسمية لا توجد الا مع التناهي والشكل وهما من توابع المادة فالمادة اذن متقدمة
على الشكل الذي هو اما مع الجسمية او قبلها والمتقدم على المع او على المتقدم
متقدم فالمادة متقدمة على الصورة بوجه ما فيستحيل ان يكون الصورة
علة مطلقة للهيولى الرابع انا بينا ان الصورة الجسمية عند ورود الانفصال
تتبدل وكذلك سائر الصور قابلة للتبدل فلو كانت المادة معلولة لتلك
الصور لوجب عدمها عند عدم تلك الصور لكن العدم على المادة محال فاذن
ليست تلك الصور عللا مستقلة مطلقة للهيولى فهي اذن شريكة للعلة وذلك
الشيء الذي شاركه الصورة في تقويم المادة يمتنع ان يكون جسما او جسمانيا
والا عاد التقسيم فهو اذن جوهر عقلي وتحقيقه انه اذا ظهر انه لا بد من موجود
مؤثر عقلي مفارق مجرد وثبت ان تاثير المفارق لا يصل الى القوابل الا عند صيرورة
تلك القوابل مستعدة لذلك الاثر دون غيره وذلك الاستعداد انما يحصل
من قبل صورة موجودة فيه فاذن وصول فيض المفارق الى المادة لا بد
وان يكون بواسطة الصورة فيكون للصورة هذا الضرب من التقدم فان قيل
الاشكال على ما ذكرتموه من وجهين الاول ان عدم العلة علة لعدم المعلول
والعلة اذا كانت مجموع شيئين فمتى اختل قيد من قيوده لم يبق تلك العلة
من حيث هي هي واذا زالت العلة وجب ان يزول المعلول فعند زوال الصورة
المعينة يجب عدم الهيولى ويعود المحال الثاني ان الصورة اذا كانت شريكة
لعلة الهيولى كانت متقدمة عليها لكنها محتاجة الى الهيولى فيكون الهيولى
متقدمة عليها فيلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر وذلك محال فنقول

في حل الاول المؤثر في وجود الهيولى المعينة هو وجود المفارق وهو شيء متعين
الذات مثل تعين ذات الهيولى واما الصورة فانها كما قد عرفت
شرايط لوصول تاثير المفارق والحاجة الى الصورة ليست من حيث
هي تلك الصورة بل من حيث انها صورة والمعلول المعين الشخصي
وان كان يستدعي علة معينة شخصية ولكن لا يستدعي ان يكون شرايط التاثير
امورا باعيانها فالصورة معتبرة في هذه الشرطية من حيث ماهيتها
لا من حيث اشخاصها والمتبدل انما هو الاعيان والتشخصات لا الماهيات
واما الثاني فحله ان المادة متى كانت متقومة بصورة فانه عند ذلك قد
يعرض لها من العوارض ما تصير المادة لاجلها مستعدة لقبول صورة اخرى
فالمادة عندما تكون علة بوجه ما للصورة الحادثة لا تكون محتاجا اليها ولا متقوما
بها بل تكون متقومة بالصورة السابقة وحين ما احتاجت المادة اليها
لم تكن هي محتاجة اليها في الحدوث فانقطع الدور فانهم قالوا ان هذا انما يستقيم
انه لو كانت حاجة الصورة الى المادة في الحدوث فقط فاما اذا كانت الحاجة
مستمرة بعد الحدوث فالاشكال غير زايل فنقول الهيولى متعينة في انها التعين
علتها وهي العقل الفعال وقد بينا ان افتقارها الى الصورة المعينة ليس لتعينها
بل من حيث ماهيتها والصورة في ماهيتها غنية عن المادة لكنها محتاجة
اليها في وجودها فانقطع الدور لافتراق الجهتين هذا ما امكن ان يتعسف
لقطع هذا الدور مع ضعفه وبه التوفيق الفصل الثالث عشر
في اثبات الصورة الطبيعية قد اقمنا الحجة في باب القوى على ان كل نوع
من الجسم يختص بكيف معين واين معين وشكل معين فان في ذلك
الجسم قوة تقتضي ذلك الكيف والاين والشكل فلا نعيدها ههنا وقد جرت
العادة باعادة الحجة المذكورة هناك لتصحيح هذه الدعوى ههنا واما نحن
فانما نتكلم ههنا في شيء اخر وهو ان الحكما اتفقوا على ان تلك القوى التي
هي مبادي لها في الاجسام من الكيف والاين والشكل هي صور لا اعراض
ولم يقيموا على ذلك حجة فحق علينا ان نبحث في ذلك فنقول القايل ان يقول
انتم قد بينتم في باب العلة الصورية ان المادة الواحدة لا تتقوم
بصورتين فالهيولى اذا وجدت فيها الصورة الجسمية فلو وجدت
فيها امور اخرى هي صور لكانت الهيولى متقومة بصور كثيرة وهي محال
فجوابه ان البرهان انما قام على امتناع تقوم المادة بصورتين في درجة
واحدة فاما ان تتقوم المادة بصورتين على التقوم والتاخر فذلك
مما لم يقم البرهان على امتناعه واعلم انه ليس المعنى بقولنا المادة متقومة

بالصورة

بالصورة امتناع خلوها عن تلك الصورة فان المادة قد تعرى عن الصورة المايية او الهوائية
او غيرها مع ان كل ذلك صور والغنا فهي لا تعرى عن كثير من الاعراض مثل الاين والشكل
مع انها ليست بصور بل المعنى بالصورة ما يكون حالا في المادة ويكون سببا لتقومها
على الوجه المذكور فيكون المعنى بقوام المادة بصور كثيرة على الترتيب هو ان المادة
محتاجة في وجودها الى الجسمية والجسمية محتاجة في وجودها الى الصورة النوعية
واعلم ان الذي حصل لنا بالدليل استناد هذه الاعراض مثل الكيف والاين وغيرها
الى قوى موجودة في الجسم محفوظة الذوات تعيد الاجسام الى هذه الكيفيات
عند زوال القواسر والموانع فاما ان تلك الامور هل هي اسباب لوجود الجسمية
حتى تكون من قبيل الصور المقومة او ليس كذلك حتى تكون من قبيل الاعراض
فذلك مما لم يثبت بالبرهان والاقرب عندنا ان لا نجعل هذه الامور اسبابا للجسمية
وانه لا تكون معدودة من الصور بل من الاعراض وبالله التوفيق ولما فرغنا عن
اثبات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه الفصل الرابع عشر في ان لكل
جسم حيزا طبيعيا اتفق الحكما على ذلك الا اني رايت في فصول منسوبة الى ثابت بن قرة
مذهبا عجيبا اختاره لنفسه وانا انقل ذلك المذهب ثم اذكر الحجة المصححة لمذهب
الحكما ثانيا قال ثابت بن قرة الذي يظن من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل
لانه ليس يتوهم في شيء من الامكنة حال يخص تلك المكان دون غيره بل لو توهمت الاماكن
كلها خالية ثم حصلت الارض باسرها في ايها اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل الى غيره
لانه وجميع الاماكن سواء واما ما نشاهد انا اذا رمينا المدرة عادت الى جانب الارض
فهو ان جزء كل عنصر يطلب ساير الاجزاء من ذلك العنصر لذاته طلب الشيء الشبيه فانه لو توهمنا
الاماكن على ما ذكرنا من الخلا ثم جعل بعض اجزاء الارض في موضع من ذلك الخلا وباقيها
في موضع اخر منه وجب ان يجذب الكبير منها الصغير ولو صارت الارض نصفين ووقع
كل واحد من النصفين في جانب اخر كان طلب كل واحد من القسمين متساويا لطلب
صاحبه حتى يلتقيا في الوسط بل لو توهم ان الارض كلها قد رفعت الى فلك الشمس
ثم اطلقت من الموضع الذي هي فيه الآن لكان يرتفع ذلك الحجر اليها طلبا للشيء العظيم
الذي هو شبيهه وكذلك لو توهم انها قد تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت
لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يتهيا التقا جملة اجزائها فيه ولا اختصاص لذلك
الموضع لانه لا فرق بين موضعها حينئذ وموضعها الآن وكانت اجزاؤها اذا ابعدت
عن ذلك الموضع طلبته على حسب ما عليه الامر في هذا الوقت قال ولان كل جزء يطلب جميع
الاجزاء منها طلبا واحدا وطالما استحال ان يلقى الجزء الواحد جميع الاجزاء لا جرم طلبت ان تكون
قربه من جميع الاجزاء قربا واحدا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء
هذا شانها فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها يطلب المركز

حتى تستوفي به من الجملة ثم اورد على نفسه اسئولة واجاب عنها الاول انه يجب مثل ذلك
في اجزا كل واحد من العناصر حتى يكون كل واحد منها كرة مصمتة اجاب بانه لولا وجود مانع
يمنع من ذلك والا لكان الامر كذلك وبيان ذلك المانع ان الاجسام المختلفة متساوية
في الجسمية فحكمها في طلب بعضها بعضا لاجل ذلك التشابه حكم اجزا العنصر الواحد في طلب
بعض اجزائه للبعض ولهذا السبب امتنع الخلا بين الاجسام وتلازمت صفايحها فاذن
قد وجد ههنا سببان متنازعان احدهما جذب كل جزء من العنصر الواحد ساير الاجزا
من ذلك العنصر الى نفسه حتى يصير كل عنصر كرة مصمتة والاخر ان لا يكون كذلك والاول
يلزم منه محذوران احدهما وقوع الخلا لان الكرتين المتباينتين اذا تلاقيا لا بد
وان يحصل الخلا بينهما والثاني انه يعسر الجذب الحاصل لبعض العناصر غيره بسبب اشتراكهما
كلهما في مطلق الجسمية بعدم الاثر ولما لزم من هذا الوجه هذان المحذوران تحولت
الطبيعة عن هذا الوجه وفعلت ما يكون اقرب الى الجمع بين هذه الامور وهي انها
جمعت بين اجزا كل عنصر على حدة لاجل ما بين تلك الاجزاء من المشابهة ثم انها
جعلت البعض محيطا بالبعض لاجل ما بين تلك العناصر من المشابهة في الجسمية
ولئلا يلزم وقوع الخلا ثم ان اتم العناصر في هذا المعنى اقربها الى الوسط لانه متى
كان اقرب الى الوسط كان اقرب نسبة الى جميع الاجسام ولكنه لما وجبت احاطة
البعض بالبعض لما ذكرنا من السبب عرض ان وقع البعض من هذه الاجسام في غاية
البعد عن غيره الاشكال الثاني هب ان الاجزا انما تحركت لطلب الكل فما السبب
في حصول كلية الارض في الوسط والنار في المحيط لولا انهما بطباعهما تقتضي هذه
المواضع الجواب ليس السبب في ذلك هو ان النار بعد تحققها نارا يطلب
ذلك الحيز بل انما حصلت في الحيز المجاور للفلك بحيث تكون نارا بسبب دوام مماسة
الفلك ثم كلما كان ابعد من الفلك كان ابعد من المماسة فلزم من ذلك
ان يكون الجسم المجاور للفلك نارا اذ كانت اسخن الاجسام والطفها وارقها
وهو الهوا والذي يكون ابعد عنه ابردها وهو الارض حتى ان متوهما لو توهم انه
وضع بقرب الفلك احد هذه الاشيا التي هي بالبعد عنه لما لبث على صورة الاتمام
حتى يصير الطف الاجرام هذا نهاية الكلام الحكيم ثابت بن قرة والشيخ لما اورد هذا المذهب
في الشفا ابطله من وجهين الاول ان الحجر المرسل من راس البئر وجب ان يلتصق
بشفيره ولا يذهب نحو قعره فان اتصاله بكلية الارض هناك حاصل الثاني ان الكل
لا يمكن ان يجذب الجزء لان الشيء لا ينفعل عما يشاركه في النوع اقول لثابت
ان يجيب عن الاول فيقول اني قد بينت ان كل جزء من الاجزا يطلب الاتصال
بجميع الاجزاء الا انه لما تعذر ذلك قنع بالممكن وهو ان يكون قربه من الكل قربا واحدا
وذلك انما يحصل عند حصوله في وسط الاجزا فلو ان الحجر بقي ملتصقا بشفير البئر
لم يكن

لم يكن طالبا للقرب من الكل بل للقرب من ذلك الجزء وهو محال اذ ليس للجزء المعين
خاصية ليست لساير الاجزا بل طلب القرب من جميع الاجزا لا يحصل الا بالتوسط
المذكور واما الثاني فلانا نقول ان الحس يشهد بتلازم صفايح الاجسام ووقوع
الامور العجيبة بسبب ذلك كما في ذلك التلازم بينها ليس لاختلاف طبايعها وتنافرها
فان التلازم لا يليق بتنافر الطبايع بل ذلك بسبب التشاكل واذا عقل ذلك
في موضع فليعقل في كل المواضع فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب واذ قد فرغنا
عن ذلك فلنذكر الحجة على ان لكل جسم حيزا طبيعيا وهي انا نقول اذا فرضنا
خلو الجسم عن كل ما يصح خلوه عنه فانه لا بد له من حيز معين والا لكان اما في
الاحياز او لا في حيز وكلاهما محال او في بعض الاحياز دون بعض فيكون ذلك الحيز اولى به وذلك ليس
مقتضى جسميته المشتركة فهو اذن مقتضى امر زايد على جسميته وذلك الامر هو
الذي نسميه بالطبيعة فاذن لكل جسم حيز طبيعي يقتضيه طبيعته فان قيل لم لا يجوز
ان يعرض للجسم عارض يخصصه بحيز معين ثم لا يزول ذلك العارض الا بسبب
عارض اخر يخصصه بحيز اخر وبهذا الطريق يكون الجسم ابدا حاصلا في الحيز ويكون سبب
تخصصه بتلك الاحياز تلك العوارض الغير اللازمة فنقول ما ذكرتموه يوجب امتناع
خلو الجسم عن تلك العوارض بعد اتصافه بها ولكنه لا يوجب امتناع خلوه عنها
مطلقا لانه يمكن ان لا يوجد فيه العارض الاول حتى لا يحتاج الى عارض اخر يزيله فاذن
خلو الجسم عن جميع العوارض جايز مطلقا وخلوه عن الحصول في الحيز غير جايز وتعليل
ما يجب ثبوته بما لا يجب ثبوته محال فاذن حصول الجسم في الحيز غير معلل بشيء من العوارض
فهذا حاصل ما قيل في هذا الباب وللقايل ان يقول اما قولكم ان الجسمية امر مشترك فيه
فقد تكلمنا عليه ثم لنسلم الان ذلك ونقول انكم جعلتم اقتضا الجسم المعين للحيز
المعين لاجل خصوصيته في ذلك الجسم فذلك الجسم اما ان يجب اتصافه بتلك الخصوصية
او لا يجب فان لم يجب كان المقتضي للحيز المعين غير لازم لذلك الجسم وحينئذ قد بطلوا ذلك التعليل
وان كان لازما فان كان لزومه لنفس الجسمية عاد المحال وان كان لخصوصية اخرى لزم التسلسل
وهو محال ولا خلاص عنه الا ان يقال الجسم العنصري يستدعي صورة نوعية
اية صورة كانت ثم تعينها انما يكون لاسباب خارجية لكنا نقول حينئذ اذا جاز
ان يكون المقتضي للجسم العنصري انما هو صورة مبهمة اية صورة كانت ثم يكون تعينها
باسباب غريبة لا بسبب صورة اخرى فلم لا يجوز ان يقال المقتضي للجسمية هو المكان المطلق
ثم يكون تعين المكان باسباب غريبة لا بسبب صورة متقدمة وبالجملة فكما ان الجسم لا بد له
من حيز معين فكذلك لا بد له من خصوصية تقتضي الحيز المعين وكما انه لا يلزم من حصول
صورة معينة ان يكون ذلك لصورة اخرى متقدمة فكذلك لا يلزم من حصول
الحيز المعين ان يكون ذلك لصورة متقدمة وكما ان الجسمية لذاتها تقتضي صورة

شيئا ما

جاز ذلك انما لبعض الحصص لا بحد المعين لكن

مبهمة ثم تخصصها يكون بالاسباب الغير اللازمة للجسمية فكذلك يجوز ان يقتضي الجسمية
لذاتها حيزا مبهما ثم يكون تخصصها بالاسباب الغير اللازمة للجسمية وبهذا اشكال
قوي واشكال آخر وهو ان الجزء المعين من الارض يستدعي حيزا مبهما من اجزاء
مكان كلية الارض ثم تخصص ذلك الجزء باسباب خارجة مع انه يستحيل انفكاك
الجزء المعين عن الحيز فكذلك يجوز ان يكون الامر في مكان كلية الارض كذلك
وان استحال انفكاك كلية الارض عن المكان فاذن لا بد من ذكر شيء آخر وراء
ما ذكروه والذي يمكن ان يقال في ذلك ان المدرة اذا رميت الى الفوق عادت
الى السفل فلولا ان طبيعتها مقتضية للعود الى السفل والا لم تعد فان قيل
لم لا يجوز ان يكون السبب في ذلك طلبها لكلية الارض على ما قاله ثابت فنقول
لانا ننقل الكلام الى السبب في اختصاص كلية الارض بهذا الحيز والذي قاله ثابت
بن قرة من ان السبب فيه ان كل ما يقرب من الفلك لا بد وان يكون نارا لكثرة
حركة الفلك والذي يبعد عنه لا بد وان يكون باردا كثيفا وبالجملة فهو جعل طبايع
هذه الاجرام تابعة لحصولها في هذه الاحياز لانه جعل حصولها في هذه الاحياز
تابعا لطبايعها فنقول الذي ذكرته باطل لان حصول كلياتها في احيازها
يستدعي سببا وليس ذلك هو نفس الجسمية العامية بل خصوصية زائدة على ذلك
وهو المطلوب ولثابت ان يقول ان تمسكتم باختصاص الكليات باحيازها
فقد عارضناكم باختصاص تلك الكليات بتلك الطبايع المخصوصة وايضا اختصاص
الاجزاء باحيازها الجزئية وان تمسكتم بحركة اجزاء العناصر الى احياز كلياتها مثل ان المدرة
المرمية الى فوق تعود الى الارض فقد ذكرنا ان ذلك لطلب الكلية فهذا هو نهاية
البحث في هذا الموضع ويجب ان يتفكر في حل هذه الشكوك فلعل الله تعالى يوفق
للوصول الى الحق فيه **الفصل الخامس عشر** في انه لا يجوز ان يكون للجسم الواحد
البسيط مكانان طبيعيان لانه لو كان كذلك لكان اذا حصل في احدهما فاما
ان يطلب الثاني او لا يطلبه فان طلبه لم يكن الذي حصل فيه طبيعيا له وان لم يطلبه لم يكن
المكان الذي لم يطلبه طبيعيا الثاني انه اذا كان خارجا عنهما لم يكن توجهه الى احدهما
اولى من توجهه الى الآخر فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد
منهما فلا يكون الواحد منهما طبيعيا له الثالث وهو ان البسيط له طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين متنافيين والحصول في احد الحيزين ينافي
الحصول في الحيز الآخر وبهذا الوجه يظهر ان المكان الواحد لا يكون له جسمان يقتضيانه
بالطبع **الفصل السادس عشر** في المكان الطبيعي للمركب المركب
لا يخلو اما ان يكون تركيبه عن بسيطين او اكثر فان كان عن بسيطين
فاما ان يكونا متساويين او احدهما اغلب فان تساويا فاما ان يكون كل واحد

منهما

منهما مانعا للآخر في حركته او لا يكون فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بالقاسر وان تمانعا فهو
مثل ان يكون النار اسفل والارض فوق فالنار يقصد الصعود والارض تقصد النزول
ثم لا يخلو اما ان يكون بعد كل واحد منهما عن حيزه بعدا واحدا او لا يكون فان كان
الاول فلا بد وان يتقاوما لانه لا مزية لاحدهما على الآخر في القوة فحينئذ يحتبس المركب
هناك ولا سيما ان كان في الحد المشترك لحيزيهما جميعا فانه يكون ذلك التوقف اولى
وان كان احدهما اقرب الى حيزه انجذب المركب الى حيزه لان الحركات الطبيعية
تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد منها واما ان كان احدهما غالبا
في القوة والمقدار وهناك قاسر يحفظ ذلك الامتزاج فلا شك في انجذاب المركب
الى مكانه واما ان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب في مكانه وان تساوت
فاما ان يكون من ثلثة متجاورة مثل ان يكون من الارض والماء والهواء فحينئذ
يحصل المركب في حيز العنصر الوسط وهو الماء وان كانت متباينة مثل الارض والماء
والنار حصل المركب ايضا في الوسط لتساوي الجذب من الجانبين ولاجل ان الارض
والماء وان اختلفا في الطبيعة لكنهما يشتركان في الميل الى اسفل فهما من هذا الاعتبار
يغلبان النار واما ان يكون من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط
والا ففي حيز الغالب والاشبه ان كان لا يستمر وجود المركب عن البسائط المتساوية بل
ان وجد فلا يلبث الا قليلا واقول ايضا الذي اعتبرناه من التساوي والتفاوت
في العناصر فانما اردنا بذلك التساوي والتفاوت في القوة لا في المقدار والحجم فانه
من الجائز ان يكون الشيء ناقصا بحسب الحجم لكنه يكون زائدا في القوة فلو قدرنا
ارضا مساوية للنار في الحجم ثم قدرنا ان اقتضاء الارضية للميل السافل يكون اقوى
من اقتضاء النارية للميل العالي او بالعكس كان الاقوى هو الغالب واما ان العناصر
المتساوية في الحجم هل يجب تساويها في درجة استعداد قواها فذلك بحث غير مذكور
الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف بالطبع في المكان الغريب
قالوا انا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث لا يكون لجزء منها ميل الى جهة فيستحيل
ان يتحرك الى جهة دون جهة لعدم المخصص ويستحيل ان تنفرج عن فرجة في واسطتها
تنبسط عنها الى الجهات بالسوية الى ان يلقى كل جزء من المنبسط ما هو اقرب اليه من المكان
الطبيعي فان الهواء المحيط وغير ذلك كان حينئذ لا يمكنه من ان يداخلها اما اولا فلان
ذلك النفوذ لا يتأتى الا بالخرق والخرق انما يكون في جهة دون جهة مع انه لا مخصص
هناك واما ثانيا فلانه يلزم وقوع الخلاء في الوسط وهو محال فاذن تلك النار
تبقى ساكنة في الوسط بالقسر وهذا القسر عارض عن الطبع **الفصل
الثامن عشر** في ان لكل جسم شكلا طبيعيا وان الشكل الطبيعي للبسيط
هو الكرة البسيط له قوة واحدة وهي لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا

وبكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فانه يكون جانب منه خطا واخر زاوية
واخر نقطة فاذن لابد وان يكون شكل البسيط الكرة وفيه شكوك الاول ان الارض
بسيط وليس شكلها الكرة ولا يغني ما يقال من ان التضاريس الواقعة
على ظاهرها كالخشونات العقلية الواقعة على ظاهر الكرة العظيمة في انها لا تخرجها
عن الكرية فانا نقول كون الشي كرة ودائرة من الاعراض التي لا تقبل الاشد
والاضعف ولا شك ان تلك الخشونات قادحة في كمال الكرة فاذن حقيقة
الكرة غير حاصلة الثاني ان الافلاك الخارجة المركز لا بد لها من متممين مختلفي
الثخن فقد فعلت الطبيعة في كل واحد من المتممين افعالا مختلفة في الثخن
فلم لا يجوز ان يفعل افعالا مختلفة في الشكل الثالث وهو ان الافلاك
المكوكبة تكون الكواكب غائرة في ثخنها فيكون موضع الكوكب من الفلك نقرة
في ثخنه ثم ان تلك النقرة موجودة في جانب دون جانب فقد اختلف فعل
طبيعة كل فلك الرابع وهو ان الفاعل لاشكال اعضاء الحيوان والنبات وعظمها
ومقدارها وملاستها وخشونتها هو القوة المصورة ثم انها قوة طبيعية بسيطة
مع انها ما افادت لموادها شكل الكرة بل سائر الاشكال ولا يقال ان ذلك بسبب
المادة التي يتخلق منها الحيوان غير بسيط بل هي مركبة من اجزاء مختلفة الطبايع
ومختلفة القوى المصورة لانا نقول هب انه كذلك لكن يجب ان يفعل كل
قوة في مادته شكل الكرة حتى يكون المجموع على شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض
الخامس لو كان شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة لكان شكل المركب ايضا كذلك
لان طبيعة كل واحد من البسيطين تقتضي طبع البسيط الاخر على ذلك الاقتضاء
وعند اجتماع الفاعلين على الفعل الواحد انهم يصير الفعل اقوى فلا اقل من ان يبقى
على ما كان السادس هب انه لا يمكن ان يكون شكل البسيط مضلعا فلم يجب ان يكون
كرة حقيقية ولم لا يجوز ان يكون بيضيا او عدسيا او بطيخيا فنقول في حل الاول ان الارض
شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه لما انثلم منها جزء لم يحصل للباقي شعور بذلك
الانثلام ومافيها من اليبوسة حافظ لشكلها الاول فلا جرم بقي الشكل الاول
على ذلك الانثلام فحصلت الخشونات بهذا السبب واما الثاني فهو مشكل والذي يمكن
ان يقال فيه ان المتمم ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء من فلك فلا يجب ان يكون له
طبيعة مستقلة فاما كلية الفلك فلها طبيعة مستقلة فلا جرم كان شكل كلية الفلك
هو الكرة فهذا ما يمكن ان يقال مع انه مشكل لان كل واحد من المتممين لو لم يكن
مخالفا للاخر في ماهيته وللفلك الذي فيما بينهما لصح ان ينفذ احدهما الى الاخر
بان يتشكل بشكل الاخر وان يحصل في موضع الاخر ولما استحال ذلك كان لكل
واحد من المتممين لازم يمنع حصوله للاخر وذلك يوجب اختلاف ماهيتهما

واما

واما الثالث فهو ايضا مشكل لا بد وان يحتال في حله لمن اراد تصحيح هذا الاصل
واما الرابع وهو القوة المصورة ونحن لا نقول بها بل نعتقد ان اشكال اعضاء
الحيوان وما لها من العظم والمقدار انما حصل بفعل فاعل حكيم واما الخامس
فهو انه ان المركبات تحصل فيها شكل غريب بسبب القواسر الخارجية ثم ان ما فيها
من اليبوسة تحفظ ذلك الشكل الغريب على ما ذكرناه في حل الاول واما السادس
فجوابه ان البيضي والعدسي ايضا فيهما اختلاف اشكال لان بعض الجوانب اقرب منه
الى الوسط من بعض فهذا ما يمكن ان نقوله في حل هذه الشكوك ويتفرع
على هذا الاصل مسئلة وهي ان الاناء مهما كان اقرب الى المركز كان اكثر احتمالا للماء مما اذا
كان بعيدا عن المركز مثلا الماء الذي يمتلي به الكوز في اعلى الجبل اقل مما يمتلي به عند
كونه في اسفل الجبل لانا اذا وضعنا الكوز في اسفل الجبل وتوهمنا دائرة حول
مركز الارض تمر بطرفي الكوز ثم وضعنا الكوز في اعلى الجبل وتوهمنا دائرة اخرى
حول مركز الارض تمر بطرفي الكوز فلا شك ان هذه الدائرة الثانية اعظم من الاولى
فيكون القوس الذي يحصل بين طرفي الكوز منها اقل تحدبا من القوس التي تحصل
بين طرفي الكوز من الدائرة الاولى ومتى كان القوس اقل تحدبا كان اقل احتمالا
للماء فثبت ان احتمال الكوز للماء عند كونه في اسفل الجبل اكثر من احتماله عند كونه
في اعلاه ولنكن هذا اخر الكلام في الجسم المطلق ثم ان الجسم ينقسم الى بسيط ومركب
فلنتكلم الآن في الجسم البسيط ثم بعد ذلك في الجسم المركب وبالله التوفيق

الباب الثاني من الفن الاول من الجملة الثانية من الكتاب الثاني في احكام الاجسام البسيطة والكلام فيه مشتمل على مقدمة وفصول

اما المقدمة ففي بيان حقيقة البسيط والمركب اعلم ان الجسم البسيط قد يرسم
على وجهين احدهما ان يقال انه الذي يكون جزؤه مساويا للكل في الاسم والحد وهذا
اذا قلنا الجسم غير مركب من الهيولى والصورة اما من قال انه مركب منهما فلا يستقيم
على اصله هذا الرسم لان كل جسم فان جزءه المادي وحده او جزءه الصوري وحده
لا يساويه في الاسم والحد فاذن لا بد وان يزيد فيه قيدا فنقول انه الذي يكون جزؤه الجسماني
مساويا للكل في الاسم والحد الثاني انه يقال انه الذي لم يتركب حقيقة من اجسام
مختلفة الطبايع ثم ان كل واحد من الرسمين اما ان يعتبر بحسب الحقيقة او بحسب
الحس اما الرسم الاول فاعتباره بحسب الحقيقة انه الذي يكون كل واحد من اجزائه
الجسمانية مساويا للكل في الاسم والحد وعلى هذا التفسير لا يكون شي من الاعضاء
الحيوانية مثل اللحم والعظم بسيطا لانها مركبة من العناصر الاربعة وطبيعة كل جزء
مما في اللحم من العناصر الاربعة مخالفة لطبيعة الكل الذي هو اللحم والعظم وايضا لا يكون
الفلك بهذا الاعتبار جسما بسيطا لان جزء الفلك لا يساوي الفلك في الاسم

والحد واما اعتبار هذا الرسم بحسب الحس فهو انه يقال هو الذي يكون الجزء المحسوس
منه مساويا للكل في الاسم والحد وهذا اعم من الاول لان كلما كان جميع اجزائه مساويا
للكل في الاسم والحد فان جميع اجزائه المحسوسة كذلك لكن ليس كلما يجمع اجزائه
المحسوسة مساوية للكل في الاسم والحد وجب ان يكون جميع اجزائه كذلك وبهذا
التفسير يكون اللحم والعظم بسيطا ولكن لا يكون الفلك بسيطا لان جزء المحسوس
من الفلك ليس بفلك واما الرسم الثاني فاعتباره بحسب الحقيقة انه يقال
انه الذي لم يتركب عن اجسام مختلفة الطبايع والفلك بهذا التفسير يكون بسيطا
واما العظم واللحم وامثالهما لا يكونان بسيطين واما اعتباره بحسب الحس
فهو انه الذي لم يتركب عن اجسام محسوسة مختلفة الطبايع وهذا الاعتبار اعم
من الكل لانه يندرج فيه العظم واللحم وكذلك الفلك وانما كان هذا الاعتبار اعم
الاعتبارات لان الذي لا يكون حقيقته متالفة من اجسام مختلفة الطبايع
محسوسة اما ان يكون متالفا من اجسام مختلفة الطبايع غير محسوسة او لا يكون متالفا
من اجسام مختلفة الطبايع وكلا القسمين اما ان يكون الاسم موضوعا له
بشرط كونه موصوفا بصفة او لا بشرط ذلك فههنا اقسام اربعة الاول
ان لا يكون متركبا من الاجسام اصلا ويكون الاسم موضوعا له لا بشرط شكل
معين وهذا كاسم النار والارض وغيرهما فانهما موضوعان بازاء هاتين الحقيقتين
كيف كانتا الثاني ان لا يكون مركبا من الاجسام ولكن الاسم انما يتناوله بشرط شكل
معين كاسم الفلك فانه موضوع بازاء هذه الحقيقة الغير المركبة ولكن بشرط
شكل مخصوص فلذلك لا يسمى جزء الفلك فلكا الثالث ان يكون متركبا من اجسام
غير محسوسة ويكون لها اسم يدل عليها ولكن بشرط شكل معين مثل الشريان
والوريد فان هذين الاسمين موضوعان بازاء حقيقة مركبة من اجسام
غير محسوسة ولكن بشرط حصول شكل معين وهو التجويف والثلاثة المخصوصة
الرابع ان يكون مركبا من اجسام غير محسوسة ولا يكون مشروطا بشكل معين وذلك
كاسم اللحم والعظم فانهما موضوعان بازاء هاتين الحقيقتين كيف كانتا واذا
عرفت ذلك فالرسم الاول لا يصدق الا على الاركان واما الثاني فانه يصدق
على الاركان وعلى اكثر الاعضاء البسيطة ولكن لا يصدق على الاوردة والشرايين
ولا على الفلك والثالث يصدق على الاركان والفلك ولا يصدق على شيء
من الاعضاء والرابع يصدق على الكل فهذا ما نقوله في البسيط ومنه معرفة
فقد عرفت المركب لان الجسم المركب في مقابلة الجسم البسيط ثم اعلم انا انما نريد
في هذا الموضع بالجسم البسيط ما لا يكون حقيقته مركبة عن اجسام مختلفة الطبايع
وهي اما اجسام فلكية واما اجسام عنصرية فلنتكلم فيهما القسم الاول

من

من الباب الثاني من الفن الاول من الجملة الثانية من الكتاب الثاني في الاجسام
الفلكية وفيه عشرون فصلا الفصل الاول في ان محدد الجهات لا يصح عليه
الحركة المستقيمة لانه لا يخلو اما ان يقتضي طبيعته الحصول في جهة او لا يقتضي فان لم يقتض
فكيف يتحدد به الجهة وجاز ان لا يكون هو عندها وان اقتضى ذلك فان لم يكن خروجه عنها
ممكنا فهو المطلوب وان كان ممكنا فبتقدير خروجه عنها لا بد وان يكون طالبا بطبعه
العود اليها فيكون تلك الجهة متحددة له لا به وقد فرضناها متحددة به هذا خلف
الفصل الثاني في انه بسيط برهانه انه لو كان مركبا لكان فيه اجزاء كل واحد منها
بسيط فالجزء الواحد الذي هو بسيط لا بد وان يلاقي باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه
الاخر فاختصاص تلك الاجزاء بتلك الاحياز على ذلك الترتيب اما ان يكون واجبا او جائزا
وباطل ان يكون واجبا لان ذلك اما ان يكون لاجل ان ذلك الحيز يقتضي ذلك الجسم او لاجل
ان يماس تلك الاجسام على ذلك الترتيب واجبة والاول باطل لان الكلام حيز كل جزء مساويا
لحيز الجزء الاخر فلا يكون الاحياز متخالفة لاجل ذلك الجسم هذا خلف والثاني ايضا باطل
لان طرفي الجسم المتوسط واحد في النوع وكما صح ان يلاقي باحد جانبيه جسما صح ان يلاقي
بالجانب الاخر ذلك الجسم لان حكم الشيء حكم مثله وما لم يكن الاختصاص واجبا نظرا الى
الاحياز ولا الى ترتب تلك الاجسام كان ذلك جائزا فاذن المحدد لو لم يكن بسيطا لصح
ان ينحل تركيبه وذلك بالحركة المستقيمة والتالي محال فالمقدم مثله لا يقال بان الفلك
وان كان متشابه الاجزاء لكنه يفترض فيه الاجزاء ويلزمكم ما ذكرتموه من الاشكال لانا نقول
الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس والاجزاء انما تتعين فيه باسباب خارجة
عن ذاته مثل مماسة او موازاة او اشارة الى طرف وذلك بعد حصول صورة
الكل المانع عن الانفصال والاشكال عليه انه لو لزم من مماسة جسم باحد طرفيه جسما
صحة ان يماسه بالطرف الاخر لزم من مماسة فلك عطارد فلك القمر بمقعره صحة ان يماسه
بمحدبه ويلزم منه الخرق والالتيام على الفلك وهو محال وجوابه ما مر الفصل
الثالث في ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف قد عرفت ان الثقل يراد به الميل الهابط
وقد يراد به مبدا الميل الهابط وكذلك القول في الخفة فنقول الجسم المحدد للجهات
مسلوب عن كله وعن كل واحد من اجزائه الثقل والخفة بالمعنيين لانه لو صح على كله
او على شيء من اجزائه ان ينزل او يصعد كانت الجهة متحددة لا به هذا خلف
وهذه الحجة تقتضي ان يكون محدد الجهات لا ثقيلا ولا خفيفا فاما ان يوجب هذا الحكم
في سائر الافلاك فكلا والحجة العامة ان نقول قد دل الرصد على ان الافلاك متحركة
على الاستدارة فلو قدرنا خروجها او خروج شيء من اجزائها عن مواضعها فاما
ان تعود بطباعها الى مواضعها او لا تعود فان لم تعد كان للجسم الواحد حيزان
طبيعيان وقد عرفت استحالته وان عادت فعودها اليها لا يكون بحركة مستديرة

[illegible]

لان الحركة المستديرة تصرف المتحرك عن التوجه الى حيزه الطبيعي والطبيعة الواحدة
لا تقتضي توجهها الى شي وصرفا عنه دفعة واحدة فاذن يكون عودها اليه بالحركة مستقيمة
فيجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم يقتضي التوجه الى تلك الجهة المتروكة وميل مستدير
يقتضي الصرف عنها وذلك محال الحجة الثالثة وهي التي ذكرها الشيخ في رسالته الى ابي
ريحان انه يقول الفلك جسم وكل جسم فله حيز طبيعي فللفلك حيز طبيعي وحيزه الطبيعي
اما حيث هو واما فوقه واما تحته ومحال ان يكون فوقه والا لزم وجود الخلا خارج
العالم ومحال ان يكون تحته لانه جسم متشابه الاجزا فليس بان يتحرك بعض اجزائه
الى المركز اولى من ان يتحرك سائره فاذن يتحرك كل اجزائه الى المركز لكن اجزاؤه
متصلة بعضها ببعض فليس بان ينفتق من جانب اولى من ان ينفتق من جانب
اخر فاما ان يكون تلك الانفصالات باسرها تخرج من القوة الى الفعل وذلك محال
لان الجسم يحتمل انقساما غير متناهية فحينئذ يلزم ان يحصل فيه اجزا غير متناهية
واما ان لا ينفتق اصلا فيجب عليها الوقوف بحيال المركز واما ثانيا فلانا ان سلمنا
جواز الانفتاق لكن ذلك يؤدي الى اخراج جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية
وذلك مما يبطل الالهي من جهة ان واجب الوجود يمتنع عليه التغير فيمتنع على
كليات افعال التغير ويبطله الطبيعي من جهة ان العناصر اذا اخرجت عن احيازها
فلا بد وان يكون خروجها الى احياز كانت قبل ذلك خالية وهو محال ولما بطل ان يكون
موضعه الطبيعي فوق ما هو فيه او تحته وجب ان يكون حيث هو فنقول الفلك
في موضعه الطبيعي وكل ما هو في موضعه الطبيعي فلا يمكنه الخروج عنه فهو ليس
بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل فالفلك ليس بثقيل ولا خفيف واما
انه كذلك باجزائه لان الاجزاء الثقيلة والخفيفة انما تتبين ثقلها وخفتها
بحركتها الطبيعية الى موضعها الطبيعي وكل ما يعود الى موضعه الطبيعي فلا بد من احد
امرين اما ان يكون قد اخرج عن موضعه الطبيعي قسرا فيعود اليه بطبعه واما
ان يكون تكونه في موضع غريب فيعود الى موضعه الطبيعي بطبعه اما الوجه الاول
فهو على اجزاء الفلك محال لانه لو تحرك جزء منه عن موضعه الطبيعي بالقسر فلا بد له
من محرك وهو اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون ساريا فيه او لا
فان كان ساريا فيه فاما ان يكون طبيعيا له او قسريا فان كان قسريا عاد الكلام
جذعا وان كان طبيعيا كان الوصف الطبيعي يوجب خروجه عن موضعه الطبيعي
فيكون الطبيعة تفعل فعلين متضادين معا وهو خلف وان لم يكن ساريا
فيه كان موجودا مفارقا مثل الذي تسميه الفلاسفة العلة الاولى او العقل
لكن هذه الموجودات عامة الفيض وانما تخصص تاثيراتها بحسب استعداد
القوابل فلو كان القابل مستعدا لحصول ذلك الفعل لكن ذلك الاستعداد

لاجل

لاجل قاسر والا عاد الكلام جذعا بل يكون لطبيعته فيكون ذلك طبيعيا وقسريا هذا
خلف واما ان كان المحرك له جسما فلا جسم غير الجسمية البسيطة والمركبة من اربعتها
والفلك لا يقسر جزوا منه على الحركة المستقيمة لتشابه اجزائه فاذن السبب فيه احد
الاربعة او المركب عنها لكنا سنبين ان الجسم لا يحرك شيئا ما لم يماس المتحرك والمنفعل
فاذن الجسم العنصري المحرك لذلك الجزء من الفلك لا بد وان يماسه بحركة وتلك الحركات
قسرية فلا بد وان ينتهي الى حركة طبيعية او ارادية والمحركات الجسمانية بالارادة لا ينتهي
تحريكاتها الى مماسة الافلاك والمتحرك بطبعه الى الفلك ما النار الصرفة واما
الذي يكون الغالب عليه النارية واما النار البسيطة فانها لا تحرك جزا من الفلك
جزؤ لانه لما كان مماسا له في كل الجوانب فليس جزء من الفلك اولى بالانفصال من جزء
اخر اللهم الا ان يكون بعض الاجزاء ضعيفا لكن ذلك الضعف يكون لطول وبعوذ
التقسيم من الراس واما المركب الذي يكون الغالب عليه النارية فانه لا يمكن ان يبقى
الى مماسة جرم الفلك بل يحترق ويشتعل وان كان ذلك باطلا لان الاثير يغير ما يحصل
فيه ويحرقه لانه حار بالفعل لانه من شان الحار ان يفرق بين مختلفات الطبائع
ولا شك ان الحار اشد الكيفيات تفعيلا والشي الكاين في موضعه اقوى من
والكلي اقوى من الجزئي فالحار الكلي الحاصل في موضعه الطبيعي كيف يترك مركبا
غريبا بغيره ولا يفعل فيه فظهر انه لا يصل الى الفلك شي من المركبات فلا يماسه
فلا يفعل فيه فليس شي من الاجزاء البسيطة للاسطقسات ولا من المركبات
يفعل في الفلك وقد بطل سائر الاقسام فاذن ليس يمكن ان يتحرك جزء منه بالقسر
وبهذا الاقسام بطل القسم الاخر فاذن ليس شي من اجزاء الفلك بثقيل ولا خفيف
فاذن ليس الفلك بكليته ولا باجزائه بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل
وهو المطلوب واعلم ان هذه الحجة تفيد امتناع زوال اجزاء الفلك عن احيازها
لعدم الفاعل ولا تفيد امتناع ذلك لاجل القابل حتى انا لا ندري لو قدرنا فاعلا يفعل
ذلك بالطبع فهل الفلك يقبل الخرق ام لا بل بقي مشكوكا فيه **الفصل الرابع** في ان الخرق
على الافلاك والكواكب ممتنع وذلك لان المتخرق يتحرك اجزاؤه الى التباعد قسرا عند
الخرق والى الاجتماع طبعا عند زوال الخارق وكل تلك حركات مستقيمة وذلك
على الفلك المحدد محال وعلى سائر الافلاك ممتنع ايضا لما بينا انها متحركة على الاستدارة
وحركاتها عند الانخراق الى الاجتماع والافتراق يكون مستقيمة وقد ظهر بطلان اجتماعهما
محال والوجه الثاني ان انخراق الفلك لا يكون لذاته ولا لشي مفارق ولا لشي
جسماني لا فلكي ولا عنصري لان اجزاء العناصر لا تصل اليه فاذن لا يصح الخرق عليها
اصلا **الفصل الخامس** في ان الافلاك تخالف في ماهياتها للعناصر
والعنصريات برهانه ان الاجسام الفلكية مختصة بصفات واجبة الثبوت لها

مثل الحركة على الاستدارة والاختصاص بأحيازها الخاصة لها وصفات ممتنعة عليها مثل
الخرق والحركة المستقيمة والاختلاط بغيرها وكونها حارة او باردة او رطبة او يابسة
واختلاف الاجسام في بعض اللوازم يقتضي اختلاف طبايعها اما اشتراكها
في بعض اللوازم لا يقتضي اتحاد طبايعها لان الاشيا المتفقة لا يلزمها لوازم
متقابلة والا لكانت تلك المتقابلات حاصلة لكل واحد واحد منها واما الاشيا
المختلفة فقد يلزمها لازم واحد كما ان الانواع المختلفة يلزمها الطبيعة الجنسية
المشتركة وههنا شكوك الاول لا نسلم ان اختصاص الجسم الفلكي بهذه الامور
واجبة لانها لو كانت واجبة لكان ذلك الوجوب اما ان يكون للجسمية او للوازم
الجسمية او لما لا يلزم الجسمية فان كان للجسمية او لوازمها وجب ان يشاركه كل
الاجسام في ذلك وان كان لامر غير لازم فبتقدير زوال ذلك الامر وجب زوال تلك
الصفات وقد قلتم انها ممتنعة الزوال هذا خلف الثاني انا سلمنا اختلاف الافلاك
والعناصر في اللوازم لكن لا نسلم ان ذلك يدل على اختلاف المؤثرات بدليلين
الاول ان الهوا ينزل من حيز النار ويصعد من حيز الما والجسم بطبعه يتحرك عن موضعه
الغريب ويسكن في حيزه الطبيعي فاذا جاز صدور فعلين متضادين عن فاعل
واحد فلان يجوز ذلك من فاعلين متشابهين كان اولى والثاني ان حركة كل
فلك تغاير حركة الفلك الآخر مع انكم قد جعلتم للكل طبعا واحدا لانكم جعلتم للفلك
طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبايع التي للعناصر الثالث المعارضة وهي ان الما
والارض مع تساويهما في الحركة الى الوسط مختلفان في النوع وعلى هذا القول
ان امكن ان يكون مختلفات الطبايع تفعل فعلا واحدا فحينئذ ينعكس انعكاس
النقيض وهو انه يمكن ان ما لا تفعل فعلا واحدا انه لا يكون مختلف الطبيعة
والماهية ويلزم صحة صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة الواحدة وذلك يبطل
حجتكم والجواب اما عن الاول فنقول ليس ذلك للجسمية ولا لما يحل فيها بل لما يحل
الجسمية فيه وهو هيولى الفلك فان تلك الهيولى مخالفة لهيولى العناصر وتلك
الهيولى تقتضي الجسمية وتقتضي الصورة النوعية التي للفلك المعين فبسبب
ذلك يصير تلك الجسمية واجبة الاقتران بالفلكية لهذه العلة هذا ان سلمنا
ان الجسمية امر مشترك فيه واما اذا منعنا ذلك كما بيناه فيما مضى فقد حسمت
مادة الاشكال واما الثاني فنقول اختلاف الآثار اللازمة للمؤثرات يدل
على اختلاف طبايعها وما ذكرتموه من صعود الهوا عن حيز الما ونزوله
عن حيز النار فالجواب عنه ان الطبيعة وحدها لا يكون مبدا للحركة كما بيناه
بل بشرط ان يقترن بها حالة غير طبيعية والحالات الغير الطبيعية مختلفة فيجوز
ان يكون الافعال الصادرة عنها مختلفة بحسب اختلاف تلك الحالات

وهذا

وهذا هو الجواب عن اقتضا الطبيعة للحركة والسكون وما قالوه من ان لكل فلك
طبيعة خامسة فجوابه ان للافلاك طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبايع الاربع
العنصرية لكن تلك الخامسة واحدة بالجنس لا بالنوع فاذن طبيعة كل فلك مخالفة
لطبيعة الفلك الآخر لكن لهم ان يذكروا مواخذة لطيفة فيقولوا انكم ان جعلتم
لطبايع الافلاك وحدة جنسية فلم لا تجعلون لطبايع العناصر وحدة جنسية
وتصير طبيعة الفلك عند ذلك طبيعة ثانية لا خامسة وان اعتبرتم طبايع العناصر
بنوعيتها حتى صارت اربعا فلم لا تعتبرون طبايع الافلاك بنوعيتها
فاما ان تعتبروا طبايع العناصر بنوعيتها وطبايع الافلاك بجنسيتها فذلك تحكم
بعيد وحله ان ذلك نزاع لفظي وبعد وضوح المقاصد فلا مشاحة في الاصطلاح
واما الثالث فجوابه ما بينا ان المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد واما
المشتركات فلا يجوز اختلاف لوازمها وما ذكروه من عكس النقيض فاعلم
انه لا يخلو اما ان يجعل الامكان جزءا من المحمول وجهة داخلة على المحمول فان جعل
جزءا من المحمول لم يلزم منه محال بل يكون هكذا ان كانت الاجرام البسيطة التي
ليس نوعها نوعا واحدا امكن ان تتحرك حركة واحدة بالنوع فما ليس يمكن ان يتحرك
حركة واحدة بالنوع لم يكن الاجرام البسيطة التي يتنوع طبيعتها نوعا واحدا وهذا
حق ولما ان جعلنا الامكان جهة داخلة على المحمول لم يجب صدق عكس النقيض
عند ذلك فانا نقول انه امكن في الجواهر التي ليس نوعها نوعا واحدا ان تشترك
في صفة واحدة امكن في الاشيا التي لا تشترك في صفة واحدة ان يكون نوع طبيعتها
واحدا ولما كان بطلان ذلك ظاهرا علمنا ان هذا الاعتبار غير صادق

الفصل السادس في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس

قال الشيخ اذا ثبت انه ليس بثقيل ولا خفيف وجب ان لا يكون حارا ولا باردا لان الحرارة
والبرودة لازمان منعكسان على الخفة والثقل فالمادة اذا امعن فيها التسخين خفت
واذا خففت به سخنت واذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت فالحر والبرد
منعكسان على الثقل والخفة بحيث لا ثقل ولا خفة وجب ان لا يكون لا حر ولا برد
هناك وهذه الحجة ركيكة جدا فان لقائل ان يقول هب ان في عالمنا هذا لا توجد
الحرارة والبرودة الا مع الثقل والخفة فما الدليل على انهما لا يوجدان في شي
من المواضع الا مع الثقل والخفة فان قيل الحرارة علة الخفة والبرودة علة
الثقل فلئن كانا موجودين في الافلاك لكان من الواجب ترتب
المعلولين عليهما فنقول لا نسلم انه يكفي في حصول الشي علته الفاعلية بل لا بد مع حصول
العلة القابلية ومن الجائز ان لا يحصل الثقل والخفة لا لاجل ان المادة الفلكية
لا تقبل الواحد منهما لا لعدم الحرارة والبرودة لكن لعدم القبول وهذا

كالحركة فانها فاعلة للسخونة ثم ان حركات الافلاك لا توجب سخونتها كذا
ههنا قال و اما انه ليس برطب ولا يابس فلان الرطب هو الذي يقبل الاشكال
الغريبة بسهولة واليابس هو الذي يقبل ذلك بعسر وقد ثبت ان الخرق على الفلك
محال وانت قد عرفت انه ليس حقيقة الرطب واليابس ما ذكره فبطل هذا الكلام
و نقول المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان نقول لو كانت الاجرام السماوية
حارة لكانت في غاية الحرارة ولو كانت كذلك لكان ما يقرب منها من اعلى
الجو والجبال الشامخات اشد حرا ولا ستحال ان يكون الشمس مختصة عند طلوعها
بالاسخان دون السماوات مع انها اضعاف اضعافها بل هي فيها كقطرة
في بحر والتوالي كلها باطلة فالمقدم مثله بيان انها لو كانت حارة لكانت
في غاية الحرارة لان طبيعتها اذا كانت مقتضية للحرارة وهي في مادة بسيطة
من غير عائق ولا مانع وجب ان يفيد كمال السخونة لان المسخن اذا لقي القابل
للسخونة خاليا عن كل ما يعوق عنها وجب ان يحدث فيه منه سخونة والسخونة
من شانها ان تسخن ما يلاقيه فهذه القوة المسخنة اذا احدثت حدا من السخونة
ولم يفد بعد ذلك سخونة وكذلك السخونة الموجودة في المادة اذا لم يفد سخونة
اخرى فاما ان يكون لخلل في المقتضي او لخلل في القابل وكلاهما ظاهر الفساد لان الطبع
لا شك انها مسخنة وتلك المادة لا شك انها قابلة للسخونة واذا كان كذلك
وجب ان يكون القوة المسخنة يفيد السخونة البالغة الى اقصى الغاية فان قيل
اليس انكم قد بينتم ان الموضوع اذا عرض له الاشتداد والتنقص في شيء من
الاعراض فانه ليس هناك عرض واحد بالشخص باق مع مراتب الاشتداد والتنقص
بل يكون الحاصل في كل آن يعرض عرضا آخر يخالف الحاصل في الآن الآخر بالماهية
فعلى هذا السخونة الفاترة تخالف في الماهية للسخونة العظيمة ولا يلزم من كون
الشيء موجبا لشيء ان يكون موجبا لما يخالفه في الماهية فاذن لا يجب من كون
القوة المسخنة مؤثرة في سخونة فاترة ان يكون مؤثرة في سخونة عظيمة وكذلك
لا يلزم من قبول المادة لاحدى السخونتين ان يكون قابلة للاخرى فنقول المادة
اذا كانت قابلة لسخونة معينة وحصل فيها ما يقتضي بانفراده ذلك القدر
من السخونة ثم حصلت فيها حركة او سبب آخر يقتضي مثل ذلك القدر من السخونة
لو كانت منفردة فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان لا يحصل الا ذلك القدر من السخونة
فحينئذ يجتمع على المسبب الواحد سببان مستقلان وقد عرفت فساد ذلك واما ان لا توجد
السخونة اصلا فحينئذ يكون المادة مع حصول السببين للسخونة خالية
عن السخونة وهذا خلف وبتقدير صحته فالمقصود حاصل وهو عدم سخونة
الفلك او يحصل سخونة اقوى من السخونة التي تقوى على افادتها القوة الموجودة

في المادة

في المادة فيكون في المادة قوة القبول الازيد من تلك السخونة المحدودة بذلك الوصف
وذلك المطلوب واذا ثبت ان المادة لا ينحصر قبولها للسخونة في حد معين بل هي
قابلة لجميع مراتب السخونات المتناهية بالشدة والضعف والسبب حاصل لان القوة اذا اقتضت
ذلك الحد من السخونة وذلك الحد من السخونة لو انفرد كان مفيدا لسخونة اخرى فوجب ان يفيد
السخونة في هذه المادة وكيف لا والفاعل حاصل والقابل موجود فاذن وجب ان تتزايد
السخونة وعلى هذا الحساب ينتهي تلك السخونة الى حد لا يمكن الزيادة عليه اللهم الا لعائق
مانع وذلك ما طلبناه واما قوله ومحال ان يكون طبيعتان والا لكانت الطبيعة المقتضية
للسخونة التي هي مقتضية لسخونة اخرى مقتضية لما يكون عائقا عن ذلك فيكون مقتضية
لفعلين متعاندين وذلك محال واما القسر فذلك انما يكون لملاقاة جسم لكن الملاقي
للفلك هو النار وذلك مما يعين على السخونة فيما يقبلها لا انها تعوق عن ذلك
فتبين ان الفلك لو كان حارا لكان في غاية الحرارة ولو كان في غاية الحرارة لوجب ان يكون
اعالي الهواء اسخن من الهواء القريب من الارض لانه اقرب الى المسخن وليس كذلك
بل كان من الواجب ان يحترق كل هذه العناصر لان الارض بالنسبة الى الافلاك كالنقطة بالنسبة
بل كان من الواجب ان لا يظهر تاثير الشمس في الاسخان عند الطلوع لان المؤثر الضعيف
الجسماني لا يظهر اثره عند حصول المؤثر القوي وكل هذه التوالي باطل فيدل على ان الفلك
ليس بحار ولا بارد فان قيل المفيد او المؤثر في اي تاثير كان هو السطح المماس من السطح
يكون على طبيعة واحدة وان كان الجسم الذي وراءه ضعيفا او عظيما او صغيرا فلم لا يمكن
السطح المحيط بالهواء من الفلك مؤثرا في افراد الهواء وجب انه لا يوثر في ذلك عند ما يتوهم
الافلاك كلها نارية وجوابه ما ستعرف ان الاجرام كلما ازدادت عظما ازدادت
قوة وبهذه الحجة يظهر انها ليست ببارده والا لاستولى الجمود على العناصر كلها الا ان يقال
بان طبيعتها وان اقتضت البرد الا ان النار المجاور لها تكسر من تلك البرودة فحينئذ نحو
اعترافا بان مادتها قابلة للحرارة والحركة السريعة التي لها فاعلة للسخونة فاذن هناك
الفاعل للسخونة والقابل لها حاصلان فوجب حصول السخونة القوية ويعود
ما ذكرناه وفي هذه الحجة مزيد مباحث ستاتي بعد ذلك ومما يدل على ان الكواكب
ليست نارا ان النار شفافة على ما سياتي والكواكب غير شفافة فان بعضها يكسف
بعضا ولا يخفى فهي نارية والا احترقت واشتعلت وكانت النارية التي في ذلك
المركب يفرق بين تلك الاجزاء لكن التوالي باطل لان انوارها المختلفة لازمة لها فبعضها
يغلب نوره الى الحمرة وبعضها الى الصفرة وبعضها الى البياض مع الكمودة فبطل ما يظن
من كونها نارا او نارية وهذه الحجة اقناعية **الفصل الرابع** في انها غير ملونة
اما ان الافلاك شفافة فظاهر لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها واما الكواكب
فلا شك انها غير شفافة لان الاسفل منها يكسف الاعلى اما القمر فلانه نور واقع

عليه من الشمس والا لما تقدر بحسب ما يوجبه وضعه من الشمس قربا وبعدا ومما يحقق
ذلك زوال الضوء عنه عند توسط الارض بينهما واعلم ان الجسم لا يقبل النور
عن غيره الا ويكون له لون خاص فان النور لا يستقر على سطح الشفاف فجعل ان
للقمر لونا وهو ذلك اللون وهو العتمة القريبة من السواد عند الكسوف فان قيل
فلما ذا لا يحس بذلك اللون عند الاجتماع حتى يرى نصف كرته على ذلك اللون عند الاجتماع
كما يرى نصفه مضيئا عند الاستقبال فنقول اذا وقع عليه ضوء الشمس من جهة انعكاسه
سائر سطحه مستغنيا ما وانه كان ليس بذلك البليغ وحينئذ لا يكون ذلك الجانب
الآخر قويا في لونه ولا في ضوءه فلا يحس بالواحد منهما ولذلك يحس بلونه عند الكسوف
فاما سائر الكواكب فهل انوارها مستفادة من الشمس او لها ذلك من ذواتها والاشبه
هو الاخير لوجوه الاول ان انوارها لو كانت فائضة عن الشمس لظهر فيها عدم النور
والهلالية في التزيد والتنقص لاجل البعد والقرب من الشمس كما في القمر الوجه الثاني
ان الكواكب مختلفة في انوارها كحمرة المريخ وبياض المشتري وظلمة زحل ولو كان ذلك
مستفادا من الشمس لما كان ذلك كذلك واعترض بعضهم على الاول فقال هذا انما
يظهر في القمر لكونه تحت الشمس فيكون له وجه الينا ووجه اليها فعند الاجتماع كان
الوجه الذي يليها غير الوجه الذي يلينا فلم يكن فيه نور وعند الاستقبال الوجه الذي يليها
هو الذي يلينا فامتلأ نورا وبينهما يختلف حاله في الزيادة والنقصان بحسب القرب
والبعد واما سائر الكواكب فلكونها فوق الشمس يكون الوجه الذي يليها الينا هو
الذي الى الشمس فلا يعرض لها محاق ولا امتلاء ولا زيادة ولا نقصان والجواب
عن هذا الشك انه لا يتوجه في الزهرة وعطارد لكونهما تحت الشمس بل انهما كما يحاذيان
الشمس ويفعلان من اختلاف المنظر اكثر مما يفعله الشمس ايضا فلان الكواكب العلوية
اذا كانت عند سمت الراس لم تكن الشمس مقابلة لها ولا مقارنة فلا يكون
الوجه المقابل منها للشمس هو الوجه المقابل منها لنا بل بعض ذلك وكان من
الواجب ان يختلف حالها في الزيادة والنقصان بحسب اختلاف الاتصالات واعترضوا
على الحجة الثالثة بما لا جواب عنه وهو ان طبايع الافلاك مختلفة ونور الشمس
اذا اشرق على المختلفات ظهرت عليها انوار مختلفة لاختلاف القوابل والمستعدات
بل هذا يدل على ان لكل واحد من الكواكب لونا مخصوصا زايدا على ما له من الضوء
ولولا ذلك لاستحال اختلافها في الانوار فان قيل اذا حكمتم بان الكواكب لها
كيفيات مبصرة وجب ان يكون لها كيفيات ملموسة لان الحكماء اتفقوا
على ان كل ما له قوة الابصار فله قوة اللمس ولا ينعكس فاللمس اذن اقدم من البصر
لكن نسبة البصر الى المبصر كنسبة اللمس الى الملموس فاذا ابدلنا النسبة تكون نسبة
الملموس الى المبصر كنسبة اللمس الى البصر لكن اللمس اقدم من البصر فالملموس اقدم
من المبصر
الملموس

من المبصر وقد بين الشيخ في الشفا ان ابدال النسبة انما قام البرهان على صحته في المقادير
والعدديات ولم يثبت ذلك في الطبيعيات ولا يمكن ان يقوم عليه حجة ولا يمكن التعويل عليه
واطنب في شرحه بما لا حاجة الى اعادته لا سيما وليس ذلك قوة قوية مع ان من الناس
من يمنع تقدم قوة اللمس على قوة الابصار فان الفلك عنده يبصر ولا يلمس **الفصل**
الثامن في انه ليس لطبيعة الفلك ضد قالوا لو كان لطبيعة الفلك ضد لكان اللازم
عن ضده ضد اللازم عنه لكن اللازم عنه هو الحركة المستديرة والحركة المستديرة لا ضد لها
كما ثبت فاذن ليس لطبيعته ضد وتحقيق الشرطية هو ان اللازم عن ضد الفلكية ان لم يكن
ضد اللازم عن الفلكية فاما ان يكون لا مقابلة بينهما بوجه او يكون بينهما مقابلة فان لم يكن
بينهما تقابل بوجه اصلا كان اللازم عن الفلكية وعن ضدها امرين متماثلين فيكون ذلك
معنى عاما لهما فلا يكون متعلقا بخصوصية الواحد منهما التي بها يتضادان لان ذلك
اللازم اما ان يكون ثبوته متوقفا على خصوصية احدهما فيمتنع ثبوته الا عند تلك
الخصوصية فلا يكون عاما يخصص نوعا بتخصص العام الملحوق فنوعه فالنوعي المخصص
لا يجوز ان يكون لازما للضدين والحركة المستديرة التي الزمناها هي نوعية بل شخصية
فلا يكون لازما للطبيعة وضدها جاصلا للآخر واما انه لا يتوقف على تلك الخصوصية فتختلف
يكون تعلقه بغير المعنى الذي يخص كل واحد منهما فهو لاحق لمعنى عام واللاحق لمعنى عام مخصص
يخصص العام لكن الحركة المستديرة الثابتة للفلك معين حركة شخصية غير مشتركة بينه
وبين غيره حتى يحصل ذلك عاما فاذن لازم ضد الفلكية المعينة لا بد وان يكون مقابلا
للازم تلك الفلكية هكذا قاله الشيخ ومدار الحجة على ان المعلول النوعي لا يجوز ان يكون
معلولا لامور مختلفة وذلك مما قد ابطلناه فعلى هذا الاستحالة في ان يكون للضدين
فعل مشترك والجواب عن هذا الشك قريب ثم قال واقسام التقابل على ما عرفت
اربعة ومحال ان يكون ذلك التقابل تقابل المضاف فبين اذ لا لزم الشي لا يحتاج ان يكون بحال
لا يعقل الامع تعقل لازم ضده ومحال ان يكون تقابل اللازمين تقابل العدم والملكة
حتى يصدر عن الفلك شي ولا يصدر عن ضده اثره لان الصورة الفلكية مقتضية
للحركة المستديرة فاذا لم يكن لضدها مقتضا الشي فالمادة المتجسمة بتلك القوة اما ان يكون
فيها مبدأ حركة او لا يكون فان لم يكن كانت المادة خالية عن مبدأ الحركة وقد عرفت
ان ذلك محال او يكون فيها مبدأ حركة ومبدأ الحركة ليس هو تلك القوة لانا فرضنا
غير فاعله فاذن هو قوة اخرى فيكون في جسم واحد مبدأ اسكن ومبدأ الحركة هذا خلف
فثبت ان التقابل بين لازم الفلكية تقابل السلب والايجاب فمحال ان يكون التقابل
تقابل الضدين لما ثبت ان الحركة المستديرة التي للفلك لا ضد لها فاذن يستحيل
يكون لنفس الصورة النوعية التي للفلك ضد وهو المطلوب فان قيل الحركة المستديرة
انما يفعلها نفس ذات ارادة واختيار فكيف نسبتموها الآن الى الطبيعة الفلكية

ولا لوجد الامر وجود لازم ضده صح

ولازم ضدها ليس تقابل العدم والملكة فيلزم ان يكون ذلك بعينه تقابل التناقض صح

كما ذا يستحيل ان يكون لتلك القوة النوعية ضد

حتى نبتيم عليه هذا الاصل فنقول الصورة المقومة لجوهر السماء هي هذه النفس التي
يلزمها هذا الاختيار واذا كان مبدا الحركة هو النفس التي يلزمها هذا الاختيار ثبت
انه لا ضد لها فقد ثبت المطلوب **الفصل التاسع** في ان الفلك غير كائن وعليه
برهانان الاول الفلك ليس لصورته ضد وكل ما ليس لصورته ضد فهو غير كائن
اما الصغرى فقد ثبت وبرهان الكبرى ان نقول ان لكل كائن مادة سابقة
عليه فتلك المادة قبل حدوث الصورة المعينة فيها اما ان تكون خالية عن كل الصور او لا تكون
وخلو المادة عن كل الصور ممتنع فاذن قد كان قبل حدوث الصورة الفلكية فيها صورة
اخرى فتلك الصورة اما ان تكون منافية للفلكية ترتفع عند حدوثها او لا تكون فان كانت
منافية لها فهي مضادة للفلكية هذا خلف وان لم تكن منافية للفلكية فتكون الفلكية
عرضت لمادة متقومة بصورة وتلك الصورة باقية عند حدوث الفلكية فلا تكون
الفلكية صورة مقومة بل ربما كان عارضا غير لازم فلا يكون حدوثها كونا للفلك
بل ربما كان استكمالا ثم لنتطرق ان المادة مع تلك الصورة هل تقبل الحركة المستقيمة
والخرق وغير ذلك مما تقبله الاجرام العنصرية او لا تقبل فان لم تقبل شيا من ذلك
كان الفلك موجودا قبل كونه فلم يكن متكونا وان قبل تلك الصفات لم تكن هو محدد
للجهات لان كل ما يقبل الحركة المستقيمة فقد كانت الجهة موجودة لا به فلا يكون
المحدد محددا هذا خلف فظاهر ان المادة الفلكية ان يوجد فيها صورة سوى
تلك الصورة وكل ما كان كذلك فالكون عليه محال واعلم ان هذه الحجة انما تتمشى
في الفلك المحدد لا في غيره فان قيل دعواكم ان ما ليس لصورته ضد فهو غير كائن
منقوض بالانسانية والفرسية وما يجري مجراهما فانهما متكونان لا عن اضداد لهما
بل عن العدم المحض فكذا ههنا فنقول المادة قد تكون مركبة من اجتماع عدة اجسام
مختلفة الطبايع وتكون الصورة مقومة لذلك المجموع مثل بدن الانسان والفرس
فانه يجتمع من اجزاء العناصر وتكون الصورة الفرسية او الانسانية مقومة لذلك
المجموع وليس لذلك المجموع وجود قبل حصول الصورة المقومة لها حتى يقال
بانه يجب ان يكون له صورة اخرى تضاد الفرسية فاما المتكون الذي له مادة بسيطة
مثلا كمادة النار فانها قد كانت لا محالة موجودة قبل حصول النارية فيها
فلا جرم انه يجب ان يكون موصوفا بما يضاد النارية ولا يتوجه عليكم دعويتم ان المادة
تكون سابقة على حدوث الكائن والان قد جعلتم البدن الحيواني مادة للصورة
الحيوانية مع انه غير سابق عليها لانا نقول المادة تكون سابقة على حدوث
الكائن الذي هو البدن الانساني ولما كان حادثا وجب ان يكون له مادة اخرى
وهي اجزاء العناصر سابقة على اجتماعها وقبل اجتماعها كانت موصوفة
بما يضاد اجتماعها وهو كونها متفرقة فظاهر ان المادة البسيطة قبل حدوث

بما هو كالمضاد لاجتماعها

الصورة

الصورة المعينة فيها يجب ان تكون موصوفة بضد تلك الصورة او بما يجري مجراه وان
هذا الحكم غير واجب فيما مادته غير مركبة الحجة الثانية لو كان الفلك كائنا لصحت الحركة
المستقيمة عليه والتالي باطل فالمقدم باطل بيان الشرطية ان كل ما يكون فلا بد ان يكون
جسما مخصوصا وكل جسم مخصوص فله حيز فللمتكون حيز مخصوص فلا يخلو اما ان يتكون
في غير الحيز الملايم او فيه فان كان الاول فلا يخلو اما ان يقف فيه بطبعه او لا يقف فان كان الاول
وجب ان يكون الحيز الغير الطبيعي طبيعيا هذا خلف والثاني يقتضي ان يكون
عوده اليه بميل مستقيم لان ما عدا الميل المستقيم يكون فيه صرف عن التوجه
الى تلك الجهة واما ان كان تكونه في الحيز الملايم فلا يخلو ذلك الحيز قبل تكون هذا
الشي فيه اما ان يقال انه كان خاليا عن الجسم او ما كان خاليا والاول محال لاستحالة
الخلاء والثاني فلا يخلو اما ان بقي الجسم الاول في ذلك الحيز عند تكونه فيه او لا بقي
والاول محال لامتناع التداخل على الاجسام والثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك
الجسم الذي يخرج عنه من نوع هذا المتكون او ليس من نوعه فان كان من نوعه
فهو قابل للميل المستقيم فهذا المتكون ايضا قابل لذلك وان لم يكن من نوعه
فحصوله في ذلك المكان ليس بالطبع فخروجه عما حصل في ذلك المكان لا شك انه فيخرج
الجسم الذي هذا المكان مكانه وذلك الجسم لا شك انه يطلب العود اليه طبعا بميل
مستقيم فيكون متمكن هذا المكان قابل للميل المستقيم فهذا المتكون ايضا
قابل للميل المستقيم فظهر ان كل كائن ففيه ميل مستقيم لكن الفلك يمتنع عليه
ذلك فهو غير كائن **الفصل العاشر** في ان الفلك لا يقبل النمو لان كل
نام ففيه زيادة حاصلة كائنة من جنسه وقد ثبت ان الكون على كلية الفلك وعلى اجزائه
محال وايضا فلان كل نام ففيه حركة مستقيمة الى احيانه قد كانت خالية قبل نموه وشغلها بنموه
والخلاء محال خارج الفلك وهو ايضا غير قابل للاستحالات المؤدية الى فساد الجوهر **الفصل**
الحادي عشر في انه غير فاسد لو صح عليه الفساد لم تكن مادته موقوفة على صورته
ولو لم تكن كذلك لصح ان يكون قبل صورته صورة اخرى فحينئذ يكون كائنا لكن التالي باطل
فالمقدم باطل نقول ان كل ما يصح عليه الفساد يجب ان يكون كائنا لان المادة الموضوعة
للصورة اما ان يجب مقارنتها لها او لا يجب فان وجب فالفساد عليه محال وان لم يجب فلها قوة
على وجود تلك الصورة وقوة على عدمها وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون له قوة على ثبوت
تلك الصورة دائما والا فبتقدير ثبوت تلك الصورة محدودة الى حد او غير محدودة الى حد
فان كانت محدودة وجب ان يكون فيما وراء ذلك الحد ان لا يكون القوة على العدم حاصلة
مع ان المادة والاحوال كلها متشابهة هذا خلف وان لم تكن محدودة الى حد فلها قوة
على عدم تلك الصورة دائما وكل ما كان مقرونا عليه فرض ما لزم من فرض وجوده كذب
فاما ان لزم منه محال فلا لان ما يلزم من وجوده المحال فهو محال ولا شي من الممكن

وانما امكن ان يكون له قوة على عدم تلك الصورة صح

عليه وقد فرضناه معقولا عليه هذا خلف فلنفرض المادة موصوفة بتلك الصورة ازلا
ولنفرض ايضا انها تصير موصوفة بعدم تلك الصورة ازلا فيكون تلك الصورة دائمة
الثبوت واللاثبوت هذا خلف ولتصير في بعض الاوقات دائمة اللاثبوت في كل الاوقات
بعد ان كانت دائمة الثبوت في كل الاوقات وهذا ظاهر امتناعه من الاول فان كان ما
ثابتا دائما فليس فيه قوة فساد فاذن ما فيه قوة فساد فهو غير دائم فلو كان في الفلك
قوة فساد دائما لما كان دائم الوجود ولكن التالي باطل فالمقدم مثله ومن هذه
الجهة يمكن ان يقال ليس يلزم اولية زمانية والا لكان لعدمه المتقدم عليه استمرار في مدة
غير متناهية فالفلك ان كان له قوة على الوجود فتلك القوة اما ان تكون متناهية
او غير متناهية وكلاهما قد ظهر بطلانه مع فرضنا ان لا ثبوت له غير متناه وان لم تكن
قوة على الوجود وجب ان لا يوجد لكنه موجود فاذن له قوة على الوجود دائما وكل
ما كان كذلك فليس له قوة على العدم الازلي فهو اذن موجود من الازل الى الابد
وانما مقدمه مبدعه بالذات لا بالزمان ويجب ان نتفكر ههنا في كيفية خروج جزئيات
الحوادث **الفصل الثاني عشر** في محو القمر امتناع بعض المواضع في وجه
القمر عن قبول النور التام اما ان يكون لسبب خارج عن جرم القمر او غير خارج عنه
فان كان لسبب خارج عنه فاما ان يكون لمثل ما يعرض للمرآة من وقوع اشباح
الاشياء فيها فاذا رؤيت تلك الاشباح لم تر المرآة فكذلك القمر لما تصورت فيه اشباح
الجبال والبحار وجب ان لا يرى تلك المواضع في غاية الاستنارة واما ان يكون ذلك
بسبب ساتر والاول باطل اما اولا فلان الاشباح لا تحفظ صفاتها مع حركة
المرآة وبتقدير سكونها فلا تستقر تلك الاشباح فيها عند اختلاف مقامات الناظرين والآثار
التي في وجه القمر ليست كذلك واما ثانيا فلان القمر ينعكس الضوء عنه الى البصر وما كان
كذلك لم يصلح للتخييل واما ثالثا فلانه كان يجب ان يكون تلك الآثار كالكرات التي
في الارض كالتضاريس والخشونة في سطح كرة وليس لها من المقدار قدر ما يؤثر في كرة
الارض فكيف لاشباحها المرئية في المرآة واما رابعا فلان المرآة لا تؤدي الاشباح
الا اذا كانت على حد من القرب وهذا الوجه ضعيف يحتمل ان يقال انما يكون
اذا كانت المرآة صغيرة فاما اذا كانت كبيرة والاشياء التي وقعت اشباحها على
المرآة كثيرة فلا مانع ان ترى اشباحها من البعيد واما ان كان ذلك لسبب ساتر
فذلك الساتر اما ان يكون عنصريا او سماويا والاول باطل اما اولا فلانه كان يجب ان يكون
المواضع المستترة من جرم القمر مختلفة باختلاف مقامات الناظرين واما ثانيا
فلان ذلك الساتر لا يكون هواء صرفا ولا نارا صرفة لانهما شفافان فلا يحجبان بل لا بد
وان يكون مركبا اما بخاريا واما دخانيا وذلك لا يكون مستمرا واما ان كان الساتر سماويا
فهو الحق وذلك انما يكون بقيام اجسام سماوية قريبة المكان جدا من القمر وتكون

من الصفو

المستنيرة

من الصفو بحيث لا يرى كل واحد منها بل يحملنا على نحو مخصوص من الشكل وهي تكون
اما عديمة الضوء او يكون ضوؤها اضعف من ضوء القمر فترى في حالة اضاءته مظلمة واما
ان كان ذلك لسبب عائد الى ذات القمر فلا يخلو اما ان يكون جوهر تلك المواضع مخالفا
لجوهر المواضع المستنيرة من القمر في الماهية او لا يكون فان لم يكن كان ذلك لاختلاف
اجرام سماوية مخالفة بالنوع لنوع القمر في جرمه كما ذكرناه قبل وهو قريب منه واما ان
تلك المواضع متساوية الماهية لجرم القمر فحينئذ يمتنع اختصاصها بتلك الآثار الا لسبب
خارجي لكنه قد ظهر لنا ان الاجرام السماوية لا تتاثر بشيء عنصري فلذلك بطل قول من قال
ان ذلك المحو لسبب انسحاق عرض القمر من مماسة النار اما اولا فلان ذلك يوجب
ان يتادى ذلك في الازمان الطويلة الى العدم والفساد بالكلية والارصاد المتوالية مكذبة
لذلك واما ثانيا فالقمر غير مماس للنار لانه في فلك تدويره الذي هو في حاملة الذي بينه
وبين النار بعد بعيد بدليل ان النار لو كانت ملاقية لحامله لتحركت بحركته الى المشرق
وليس كذلك لان حركات الشهب لا تكون في الاكثر الا الى جهة المغرب وتلك الحركة تابعة
لحركة النار والحركة المستديرة ليست للنار بذاتها فانها مستقيمة الحركة فذلك لسبب
بالعرض تبعا لحركة الكل فبطل ما قالوه **الفصل الثالث عشر في المجرة** الآراء المذكورة
في المحو التي هي آراء معقولة فيه عائدة في المجرة والاشبه انها اجسام كوكبية تتصغر احادها عن
ابصارنا ونجعلها في الفلك كالآثار في القمر وانها في فلك الكواكب الثابتة بدليل انه
لا يتغير اوضاع الثوابت عنها قطعا والاكثرون على انها آثار دخانية او بخارية واقعة
تحت فلك القمر وهذا الرأي يبطل بما ذكرناه في المحو **الفصل الرابع عشر** في حركة
الكواكب الآراء الممكنة في ذلك ثلاثة اما ان يكون الفلك ساكنا والكواكب تتحرك فيه واما
ان يكون الفلك متحركا والكواكب فيه ايضا متحركة اما في سمت حركته او مخالفا لذلك كالسمكة
في الماء الجاري واما ان يكون الفلك متحركا والكواكب ساكنة فاما الرأي الاول
فيبطل بما ذكرناه من ان ذلك يوجب الخرق الذي لا يحصل الا بحركة الاجزاء على الاستقامة
وذلك محال واما الثاني فحركة الكواكب ان فرضت مخالفة لحركة الفلك فذلك يوجب
الخرق ايضا وان كانت حركتها الى سمت حركة الفلك فذلك مما يتوهم محال وحينئذ احدهما
ان يتحرك الكواكب لا مثل حركة الفلك فذلك يوجب الخرق ايضا او مثله فيعرض
للكواكب ان لا يفارق مكانه مثل السابح في الماء الجاري اذا سبح مواجها سمت مسيل الماء
فان له ان يسكن حتى يسبقه السيل ولما كان هذا التوقف سكونا في نفسه وهو محاذاته
للسيلان حركة مع انه ليس يخرق الماء ولا يفارق مكانا فحركة الكواكب على هذا الوجه
محال لا يوجب الخرق وذلك مما لم يعقلوا الجهة على امتناعه واما ان عرض مع حركته زواله
من مكانه فذلك يوجب الخرق فيكون محالا ومما احتجوا به في بيان امتناع حركة الكواكب
ان الجسم الواحد لا يتحرك من ذاته الى جهتين مختلفتين فلو كانت الكواكب

عرض للقمر بدا

تحرك بذواتها لاستحالة وجود البعد المضاعف بلغ وغيره من الكواكب ويمكن ان يقال في ذلك ان الاجرام الكوكبية بسيطة وكل بسيط فشكله الكرة فاذن الاجرام الكوكبية كرات بسيطة ومكان كل جزء منه يمكن ان يصير مكانا للجزء الآخر منه لوجوب تساوي المتماثلات في جميع الاحكام الواجبة فاذن جوهر الكوكب يصح عليه الحركة المستديرة ويلزم فيه مبدأ الميل المستدير على ما عرفت فلا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم على ما عرفت فاذن تستحيل ان يكون للكواكب حركة اصلا الا على سبيل انها تتحرك في مواضعها على مراكزها بالاستدارة وهذا الوجه مما يوضح امتناع الحركة عليها من جميع الوجوه

الفصل الخامس عشر في ان الافلاك متحركة وان حركتها نفسانية

قد عرفت ان الافلاك بسايط متشابهة الاجزاء فاختصاص كل جزء منه بجزء من حيزه لا يخلو اما ان يكون واجبا او لا يكون ومحال ان يكون واجبا والا لكان كل واحد من تلك الاجزاء مخالفا للآخر بالماهية لما عرفت ان الاشياء المتساوية في الماهية لا يلزمها لوازم مختلفة فيجب ان يكون الفلك مركبا هذا خلف ايضا فلانه وان كان مركبا لكنه يجب ان يكون في كل مركب اشياء اخر كل واحد منها بسيط فلنفرض الكلام في ذلك الجزء البسيط فنقول اختصاص احد جزئيه بجزء حيز معين ليس لماهيته ولا للوازمه لان الجزء الآخر الذي هو مساو له في نوعيته وذلك محال فاذن اختصاص كل جزء من الفلك بذلك الجزء من الحيز ممكن جائز فاذن يصح على كل جزء ان ينتقل الى حيز الجزء الآخر وقد عرفت انه لا يمكن ان يكون فيه حركة مستقيمة فاذن يصح عليه الحركة المستديرة فاذن فيه مبدأ ميل مستدير على ما عرفت ان كل ما يصح عليه حركة ففيه مبدأ الميل لتلك الحركة فيكون متحركا على الاستدارة وقد عرفت ان المتحرك على الاستدارة يجب ان يكون حركته ارادية فالسماء متحركة بالارادة وعن هذا قيل في الكتاب الالهي لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثرهم لا يعلمون وليس المراد بذلك الكبر العظيم والمقدار فان كل الناس يعلمونه فالكبر الذي لا يعلمه الاكثر هو الكبر بالذات والشرف وذلك انما يتم بالحيوة والادراك واظهر منه قوله تعالى واوحى في كل سماء امرها وايضا فكيف من الاقناعيات ان الاجسام الخسيسة كيف تكون مخصوصة بالحيوة والادراك والنطق والاجسام الشريفة النورانية تكون ممنوعة عن ذلك مع انها هي اسباب لحصول الادراك والنطق في هذا العالم ومن المعلوم ان السبب اولى بكل كمال من مسببه واذا ثبت بان الافلاك حية صح اطلاق القول بان العالم كله حيوان ولا يقدح في ذلك كون العناصر الاربعة غير حية لقلة قدرها فان جملة العناصر الاربعة لا تكاد تكون لها عند الافلاك قدر محسوس فان القياس يوجب ان يكون هذه الجملة بالقياس الى فلك زحل كنقطة من دائرة فكيف بالقياس الى ما فوق فلك زحل ومن المعلوم انه اذا كان في جوف معدة الانسان مدرة صغيرة فانها

لاامنع

لا امنع من القول بان هذا البدن المشار اليه حي مع ان نسبة تلك المدرة الى بدن الانسان اعظم من نسبة العناصر الاربعة الى جملة السموات بل في بدن الحيوان اجسام كثيرة غير حية ولا حساسة مثل الاخلاط والعظام وغيرها فاذا لم يمنع ذلك فيههنا اولى والله اعلم

الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك

اعلم ان المتحرك لا بد وان يعرض له اختلاف وضع بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه او ليس جسم آخر خارجا عنه فاذن ذلك بالنسبة الى جسم داخل فيه وذلك الجسم لا يخلو اما ان يكون ساكنا او متحركا فان كان متحركا لم يلزم من اختلاف نسبة الفلك المحيط الى المحاط به المتحرك حركة المحيط لان بتقدير كون المحيط ساكنا فانه يختلف نسبته الى المحاط به عند فرض حركة المحاط به فاذن لا تظهر حركة المحيط الا بالنسبة الى محاط به ساكن حتى يكون اختلاف النسبة حاصلا من حركة المحيط ولهذا قال الشيخ في الاشارات وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن ومعناه انك اذا نسبت جسما الى جسم متحرك سواء كان الجسم الاول متحركا او ساكنا فانه لا بد وان تختلف نسبة كل واحد منهما الى الآخر فلا يظهر فيه حركة الجسم الاول فاما اذا نسبت الجسم الى جسم آخر ساكن فعند اختلاف النسبة وتبدلها يظهر حركة الجسم الاول وانت ستعلم ان ذلك الجسم الساكن هو الارض

الفصل السابع عشر في اشارة خفيفة الى المنافع الحاصلة من حركات الافلاك في العالم العنصري

نقول قد ثبت بالارصاد حركات مختلفة فمنها حركة تشملها باسرها آخذة من المشرق الى المغرب وهي حركة الشمس اليومية وحركة اخرى من المغرب الى المشرق وهي ظاهرة في السبعة خفية في الثابتة وانما عرفت بتمادي الارصاد وظهرت حركات اخر لهذه السبعة شمالية وجنوبية وسريعة وبطيئة ورجوعات واستقامات ووقفات على النظام وثبت ان السماء لا تنخرق وان حركاتها متفاوتة من طباعها وان الكون والفساد عليها ممتنع فيمتنع وقوع الاختلاف في حركاتها حتى ترجع بعد استقامتها او تستقيم بعد رجوعها او تبطئ بعد سرعتها او تسرع بعد بطؤها فاذن من الواجب ان يكون هذه الاختلافات بسبب كرات مختلفة محيطة بعضها بالبعض منها موافقة المركز ومنها خارجة المركز عن مركز العالم على ما هو مقرر في صناعة المجسطي واما الكواكب الثابتة فانها وان كانت محفوظة الوضع الحاصل لبعضها عند بعض فانه لا يدرى ان المشتمل عليها كرة واحدة او كرات كثيرة بل بقي الامر فيه وفي عدد الافلاك على المشهور المعقول عند الجمهور من غير حجة عقلية وقد ثبت ان التغيرات الحاصلة في عالمنا هذا مستندة الى حركات تلك الاجرام ولاختلافاتها في حركاتها بقي المبدأ للانتظام في هذا العالم السفلي لنشير الى قليل من تلك المنافع فنقول لو لم يكن للكواكب حركة في الميل لكان التاثير مخصوصا ببقعة واحدة فكان

سائر الجوانب تخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي تقرب منه متشابه الاحوال وكانت
القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات باحالتها كلها الى
النارية ولم تكون المتولدات فتكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية وحظ
ما لا يحاذيه على كيفية اخرى وحظ المتوسط بينهما على كيفية متوسطة فتكون في موضع
شتاء دائم يكون فيه الفجوة والفجاجة وفي موضع اخر صيف دائم يوجب الاحتراق
وفي موضع اخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية
وكان الكوكب يتحرك بطيئا لكان الميل قليل المنفعة والتاثير شديد الافراط
وكان يعرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه
لما كملت هذه المنافع وما تمت فاما اذا كان ميل يحفظ الحر في جهة مدة
ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة ليتم بذلك تاثيره
وذلك بان يكر على المدار سريعا ليتشابه فعله ولا يفرط تاثيره في بقعة ولا يزال
كذلك فهذا لا يتم الا بحركة مستديرة على الوجه الواقع ومن منافع الطلوع
والغروب انه يصل التاثير الى جميع جوانب الارض بقدر الامكان ثم ان الارض
ملونة بخبر اليقف عليها النور المسخن ولولا ذلك لامتنع التكون من شدة
البرد والجمود واما الافلاك فهي عديمة اللون شفافة اذ لو كانت ملونة لوقف
الضوء على سطوحها ويشتد الحر بسبب الانعكاس ويصير ذلك سببا لاحراق
العناصر وبالجملة فالعقول لا يقف الا على القليل من اسرار المخلوقات فسبحان
الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقوة الغير المتناهية

الفصل الثامن عشر

في بيان الحركة النفسانية التي للفلك قال في رسالة التحفة لما ثبت ان الحركة
الفلكية نفسانية فنقول النفس الفلكية لن تكون نباتية لمعنيين احدهما
ان النفس التي فيها ليست مبدا للحركة النقلية والثاني ان الفلك
غير مغتذ ولا نام ولا مولد فلو كانت النفس النباتية موجودة له لكانت
معطلة ولا معطل في الطبيعة ولا النفس الحيوانية لان النفس الحيوانية اما
دراكة واما فعالة والدراكة اما الحواس الظاهرة والحاجة اليها لاجل
التوقي عن المضار الخارجة والبدار الى المنافع الخارجة الواقعة
بحسب الحس وهذه المعاني غير متقررة في الجوهر الفلكي فاذن لو كانت له الحواس
الظاهرة لكان وجودها فيه معطلا واما الحواس الباطنة فمن الظاهر
ان وجودها متعلق بسبق الاولى فما لم يوجد الاولى لم يوجد هي ونعني بالاولى
الحواس الظاهرة واما القوة الفعالة الموسومة بالشوقية فانها متعلقة
في افعالها بالتخيل والحس المشترك وقد بينا خلو الجوهر الفلكي عنهما
فاذن وجودها في الجوهر الفلكي معطل فاذن هي غير موجودة فيه فبقي ان النفس

الفلكية

الفلكية هي النفس الناطقة وقال في الفصل الرابع من تاسعة الهيات الشفا والنفس
المحركة فانها كما قد تبين لك جسمانية متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها
الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا وهذا الكلام ذكره في النجاة والاشارات
ايضا ولا شك ان بين الكلامين تناقضا واما ان الحق اي القولين فيأتي
في علم النفس واما بيان انه ليس في جوهر السماويات شهوة او غضب فقد قال
الشيخ ان الفلك لا يستحيل الى حالة غير ملائمة ويرجع الى حالة ملائمة فيلتذ
او يتالم من محيل له فيغضب فهذا هو القدر الذي قاله ويجب ان يتفكر في تعرفه
وتحقيقه

الفصل التاسع عشر

في كيفية تحرك الفلك المحيط للفلك
المحاط به ذكروا ان ذلك على وجهين احدهما اختلاف مراكزهما فيكون الداخل
في جانب من الخارج حتى يكون مركز الداخل بمنزلة جزء من الفلك الخارج فينتقل
بانتقاله ضرورة الثاني ان السطح المقعر من الفلك الخارج مكان لما يحويه من الفلك
الداخل فتتشبث المحوي فيلزم قطباه جزئين من الحاوي طبعا لكونه مكانا له فينتقل
بانتقاله فهذا ما قالوه ولا يعجبني هذا الوجه الاخر لان الفلك جسم متشابه الاجزاء
بجميع ما يفرض من النقط يكون متشابهة فنسبة كل نقطة يفرض في المحوي الى كل نقطة
تفرض في الحاوي نسبة واحدة فيستحيل ان يكون شيء من النقط المفترضة في المحوي
متشبثا بنقطة معينة من الحاوي وطالبا لها بعينها دون سائر النقط والعجب انهم
بنوا بيان صحة الحركة على جرم الفلك على ذلك فانهم قالوا لما ثبت ان الفلك متشابه الاجزاء
وكل جزء منه يلاقي شيئا امكن للجزء الاخر ان يلاقي ذلك الشيء وذلك يقتضي صحة الحركة
عليه فاذا كان هذا هو قولهم ومذهبهم فكيف زعموا الآن ان نقطة معينة من المحوي تطلب
نقطة معينة من الحاوي دون سائر النقط فظهر ضعف هذا الكلام ولعل الاولى ان يجعل
السبب في ذلك نفسانيا لا جسمانيا وهو ان النفس التي للجرم الاقصى اقوى من نفوس
سائر الافلاك فلا جرم كما قويت على تحريك فلكها قويت على تحريك ما في جوف فلكها
وذلك لقوتها واستعلائها على سائر النفوس

الفصل العشرون

في ان
الافلاك كرية الشكل المعتمد فيه ما ذكرنا انها بسيطة وبينا ان شكل البسيط الكرة
ومما يقوى الاحتجاج به ان الفلك الاقصى لو كان مضلعا لكان عند حركته تخرج تلك
الزوايا عن احيازها فتبقى تلك الاحياز خالية والخلا محال واما الفلك الداخل
بالوجه الذي ذكرناه ولو كانت بيضية او عدسية لكنا اذا فرضنا حركة البيضية
على قطرها الاقصر او حركة العدسية على قطرها الاطول لزم وقوع الخلا وذلك محال
ومما قيل فيه من الاقناعيات ان اليق الاشكال بالجرم السماوي الكرة لانه اقدمها
بالطبع واتمها بالذات واتمها احاطة واحوطها واحكمها في القوام اما تقدمه
في الطبع فلان احاطته بما يتشكل به يكون بالوحدانية التامة واحاطة الاشكال

فلو كان مضلعا لزم وقوع الخلا في داخله صح

هو الشكل الكري

على سائر الاشكال صح

الاخر مما يتشكل بها يكون بالكثرة اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة متقدمة
على الكثرة واما تتمته بالذات فلانه ذو مبدا محدود وهو المركز وذو غاية محدودة
وهو المحيط وذو واسطة محدوده وهي البعد بينهما وهي بحيث متى زيد عليه او نقص
لم يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر كذلك واما احاطته لما يحويه فلانه يشتمل
على كل شكل وجد قطره مساويا لقطره وان يشتمل عليه شي مما هو مساو له في المقدار
واما احكام قوامه فلان سائر الاشكال تنحل الى المثلث والمثلث ينحل الى سائر
المثلثات والدائرة لا تنحل الى شكل ولا تنحل اليها شكل واذا ثبت هذا وجب
ان يكون الجرم السماوي الذي هو اكمل الاجسام مختصا بهذا الشكل الذي هو اشرف
الاشكال وهذه الحجج اقناعية ما بها باس ولكن هذا اخر كلامنا في الاجرام
الفلكية القسم الثاني من الباب الثامن من الفن الاول من الجملة الثانية من الكتاب الثاني
في الكلام على الاجسام العنصرية وفيه ثلثة عشر فصلا الفصل الاول في ترتيب العناصر
اقرب الاجسام الى الفلك النار وهي محيطة بالهوا والهوا محيط بالماء والماء محيط
باكثر الارض والارض في وسط العالم والذي يدل على ان العنصر الملاصق للفلك هو النار
وجهان الاول ان الخلا محال كما مضى فالفلك اذن تتحرك على جسم وطول الحركة
يوجب سخونة ذلك الجسم ثم لا وقت الا وقد تقدمته اوقات غير متناهية فالجسم
البالغ في السخونة هو النار فاذن العنصر الملاصق للفلك هو النار الثاني وهو
ان الشهب لا شك انها اجسام محترقة فلا بد وان يكون في الجو العالي هوا محرق
وذلك هو النار واما الجسم الذي في غاية البعد عن الفلك فهو في غاية البعد عن وصول
تاثير حركته اليه فيكون ساكنا جامدا وذلك هو الارض ولانا نرى نصف الفلك
ابدا طالعا ولو كانت الارض في جانب من جوانب الفلك لما كان كذلك
واذا ثبت ذلك فنقول الهواء الذي يقرب جدا من الفلك هو النار
والهواء الذي لا يكون شديد القرب منه يجب ان لا يسخن في غاية السخونة
وذلك هو الهوا وحما لا شك فيه ان الماء طاف على الارض وراسب
تحت الهوا فعلمنا ان مكان عنصر الماء تحت مكان عنصر الهوا فثبت بهذه
الجملة الترتيب الذي ذكرناه وبالحري ان يكون كذلك لان النار لو كانت
في حيز آخر لكان الجسم الذي يقرب الفلك ايضا نارا فكان يصير عنصر النار
زائدا على سائر العناصر وكان يحيلها ويفسدها ثم ان المجاور لكل جرم
يجب ان يكون ملائما له والهوا ملائم للنار برقته وحرارته ثم الماء ملائم للهواء
برقته ولطافته وملائم للارض ببرودته فعلى هذا العناصر المتناسبة
متجاورة والمتضادة مثل النار والماء والهواء والارض متباعدة
وكل ما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان منها اكثف

فهو عنه

فهو عنه ابعد فهذا هو الوصف المحكم الذي عليه الوجود الفصل الثاني في الرد على من
جعل النار في وسط العالم من الناس من زعم ان حيز النار وسط العالم
لان النار اشرف من الارض لكونها مضيئة لطيفة حسنة اللون وكون الارض
كثيفة مظلمة قبيحة اللون وحيز الاشرف يجب ان يكون اشرف فحيز النار اذن اشرف والوسط
اشرف الاحياز فالنار اذن في الوسط وجوابه ان امثال هذه الحجج ليست برهانية
بل هي من الاقناعيات الضعيفة جدا ومع ذلك فنحن نجيب عنها بمثلها فنقول الاول لا نسلم
ان النار اشرف من الارض مطلقا فان النار ان ترجحت على الارض باللطافة والضوء
والحس فالارض راجحة عليها بامور احدها ان النار مفرطة الكيفية مفسدة والارض معتدلة
غير مفسدة وثانيها ان النار لا تبقى في المكان الغريب مثل ما تبقى الارض فالنار
في الحال تتفرق وتفنى وبالجملة تغيب عن الحس وثالثها ان الارض حيز الحيوة والنشو
للنبات والحيوان والنار مضادة لذلك ورابعها ان الحس البصر لا يستحسن
النار فليستمع ما يقوله الحس اللمسي ثم وان سلمنا فيه ان النار اشرف من الارض
وان الاشرف يقتضي ان يكون حيزه اشرف وان الشرف يقتضي التوسط لكنه
انما يقتضي الوسط الشرفي واما الوسط بين الاجرام المقداري فلا شرف له واذا
التوسط المقداري لا شرف له
جعلنا النار ملاصقة للاجرام الفلكية كانت متوسطة بين الاجرام العنصرية
وبين الاجرام الفلكية فبهذا يحصل الشرف في الوسط مع ان الامر يكون على ما
قلناه الفصل الثالث في بيان سكون الارض من الناس من جعل الارض
متحركة ومنهم من جعلها ساكنة اما الذين يجعلونها متحركة فمنهم من جعلها
متحركة على الاستقامة اما هاويا واما صاعدا ومنهم من جعلها متحركة بالاستدارة
وجعل الفلك واقفا ساكنا فزعم ان الشمس والكواكب تشرق عليها وتغرب بسبب
اختلاف محاذيات اجزاء الارض المتحركة بها وان كانت هي ساكنة لا تشرق ولا تغرب
والذي يدل على بطلان حركتها بالاستقامة وجهان احدهما انا اذا رمينا المدرة
الى فوق فانها تعود وتصل اليها ولو كانت الارض صاعدة لما احتاجت المدرة
الى العود لان الارض كانت تصل اليها ولو كانت هاوية لما وصلت المدرة اليها
لان حركة الاثقل اسرع والسريع لا يدركه الاسرع الثاني انها لو كانت صاعدة
لكنا كل يوم اقرب الى الفلك وكان يجب ان يزداد عظم الكواكب كل يوم في حسنا
لانا نصير اقرب اليها ولوجب ان يكون المرئي لنا من الفلك كل يوم اقل مما كان
مرئيا لنا بالامس لانا كل يوم اقرب منه ولو كانت هابطة لكان الامر بالعكس
فكان يصغر الكواكب كل يوم ازيد في حسنا وكان المرئي كل يوم من الفلك اعظم
والذي يدل على بطلان حركتها بالاستدارة وجهان الاول ما ثبت من ان
اجزاء الارض فيها ميل مستقيم وقد بينا ان كل ما فيه ميل مستقيم فلا يكون فيه ميل

مستدير الثاني انه لو كان الامر كذلك لوجب في المدرة ان لا تنزل على عمود وشاقول
تحولها البتة بل انه كان ولابد فتنزل منحرفا ولكانت المدرة تتأخر عن المحاذاة ولما
كان بعد مسقط السهم المرمي الى المشرق من الرامي كبعد مسقط السهم
المرمي من المغرب وأما القائلون بكون الارض فمنهم من جعلها غير متناهية
من جانب السفل واذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل والوجه في
ذلك بيان تناهي الاجسام ومنهم من سلم كونها متناهية وهولاء فريقان
منهم من زعم انه ليس شكلها الكرة ومنهم من سلم ذلك فاما الاولون فهم فريق
الاول زعم ان حدبة الارض فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع
على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا انبسط ان يدعم على الماء والهواء مثل
الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجوه
احدها انكم لما جعلتم سبب وقوف الارض قيام جسم آخر تحتها فان كان السبب في قيام
ذلك الجسم تحتها قيام جسم آخر تحت ذلك الجسم لزم التسلسل وهو محال وان لم يكن كذلك
بل سبب قيامه هو نفس طبيعته فلم لم نقل في الارض ذلك الثاني وهو ان انبساط
الارض من ذلك الجانب ليس طبيعيا لها لما ثبت ان شكل البسيط هو الكرة
فذلك الانبساط عارض غير لازم فكان من الممكن ان لا يوجد وبتقدير ان لا يوجد
كيف كان حال الارض في حركتها او سكونها فان حركتها دائما محال لتناهي الجهات
فلابد من سكون وحينئذ لا يكون ذلك السكون لاجل العلة التي ذكرتموها واذا جاز
ذلك فليكن السكون الحاصل الآن لا للعلة التي ذكرتموها الثالث وهو ان جهتي
المتوازي الارض لا يكون طبيعيا بل هو عرضي وحينئذ يعود الكلام المذكور الفريق
الثاني زعموا ان حدبة الارض اسفل وسطحها فوق وهو الذي يلينا وهو باطل
ايضا بما مضى واما الذين يسلمون كونها كرة فهم فريقان الاول من جعل سبب
سكونها جذب الفلك لها من جميع الجوانب وبعضهم منه ان لا يكون انجذابها
الى احد الجوانب اولى من انجذابها الى الجانب الآخر فيلزم ان يقف في الوسط
كما يحكى عن صنم حديدي في بيت مغناطيسي الجوانب كلها فانه وقف في الوسط
لتساوي الجذب من كل جانب وهذا باطل من وجوه الاول وهو ان الاصغر اسرع
انجذابا الى الجاذب من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك بل تهرب عنه
الى المركز الثاني ان الاقرب اولى بالانجذاب من الابعد فالمدرة المقذوفة
الى فوق اولى بالانجذاب على اصلهم فكان يجب ان لا يعود الثاني من جعل
سبب سكونها دفع الفلك بحركته لها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب
في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يعرض وقوف
التراب وسط القنينة لتساوي الدفع من كل جانب وهذا ايضا باطل

من وجوه

من وجوه الاول ان الدفع اذا كانت قوية فهذه القوة فما باله لا نحس بها مع ان
قوية هذه القوة الثاني ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة الرياح والسحب الى جهة
بعينها الثالث ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل من انتقالنا الى المشرق
الرابع يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان يكون حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم
عن الدافع ابطأ من اندفاع الاصغر الخامس يجب ان يكون حركة الثقيل النازل
من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء اقرب الى الفلك فهذا
ما قيل من الوجوه الفاسدة وابطالها ثم الوجه المشترك في ابطالها ان نقول
ان جميع ما ذكرتموه من الجذب والدفع والانبساط احد الجانبين او نحو ذلك امور عارضة
وغير طبيعية ولا لازمة للماهية فيصح فرض ماهية الارض عارية عنها فاذا قدرنا
وقوع هذا الممكن فاما ان تحصل الارض في حيز معين او لا تحصل في حيز معين
بل اما ان تحصل في كل الاحياز او لا تحصل في شيء من الاحياز وهذان ظاهر الفساد
فبقي الاول وهو ان تختص الارض بحيز معين ويكون ذلك الاختصاص لطبيعتها
المخصوصة ويكون حينئذ سكونها في ذلك الحيز لذاتها لا لسبب منفصل فقد عقل
سكون الارض في حيز معين لا بسبب آخر واذا عقل ذلك فليعقل في اختصاصها
بالمركز كذلك ايضا **الفصل الرابع** في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة
انه ان كان المراد بالثقل والخفة الطبايع الموجبة للميل المسفل والميل المصعد
فهذه العناصر تكون ثقيلة وخفيفة ابدا وان كان المراد بهما لا الطبيعة بل الميل
المسفل والميل المصعد كانت هذه الاجسام في احيازها الطبيعية لا خفيفة
ولا ثقيلة لما عرفت في باب الثقل والخفة ان هذا الميل لا يوجد بالفعل في الجسم
عندما يكون الجسم في حيزه الطبيعي ولكن الاجسام متى كانت خارجة عن احيازها
الطبيعية كان بعضها ثقيلا وبعضها خفيفا وان كان المراد بهما لا الميل مطلقا بل الميل
حال ما يكون فاعلا للحركات الصاعدة والهابطة لم تكن الاجسام عند خروجها
عن احيازها الطبيعية مطلقا ثقيلة او خفيفة بل عندما لا تكون ممنوعة عن الحركة
فهذا التفصيل لابد منه لئلا يقع الغلط **الفصل الخامس** في اختلاف الناس
في سبب حركة العناصر الناس ذكروا في ذلك وجوها الاول ان الاجرام كلها ثقال
طالبة للمركز ولكنها متفاوتة في الثقل ولكن الاثقل يسبق ويضغط الاخف
الى فوق حتى تحصل له الاستقرار في السفل وهذا باطل اما اولا فلان اندفاع
الاعظم ابطأ ونحن نرى حركة النار العظيمة الى العلو ليست ابطأ من حركة النار
الصغيرة واما ثانيا فلان المندفع كلما بعد عن المبدأ ازدادت سرعته وههنا
ليس كذلك الثاني ان المثقل هو تخلل الخلاء والمرسب هو عدم تخلل الخلاء وهذا
باطل لان الجسم الذي تخلله الخلاء الثالث ان المثقل هو الملتئم لابد وان يكون

فيه اجزاء لا يتخللها الخلاء وتلك الاجزاء صاعدة فليس صعودها بسبب تخلل الخلاء
الثالث ان المقلق هو اللين والمهبط هو الصلابة وهو باطل لانه يلزم ان يكون
الحديد والحجر اثقل من الزئبق والذهب الرابع ان الاشكال المتحدده هي
مبدا الحركة الى فوق لسهولة الخرق والتمكن من النفوذ وان انفراج الزوايا
واستواء السطوح هو السبب في الثقل وهو باطل لان تحدد الاشكال معين
على سهولة الحركة ولكنه لا يكون سببا لحصولها كما ان حدة السيف لا يكون
علة لحصول القطع بل لا بد من قاطع بل هي علة لسهولة القطع الخامس
ان الخلاء يجذب الاجسام الى نفسه جذبا بالسبق بالانقل فالانقل ثم يحيط به
الاخف فالاخف وهو فاسد لما تبين في باب الخلاء ان الخلاء لو كان فليس جذب
للاجسام واذا ابطلت هذه المذاهب فالحق ما قدمناه من ان لكل واحد
من هذه العناصر حيزا طبيعيا فاذا فارقت احيازها بالقاسر فعند زوال القاسر
يعود بطباعها الى احيازها الطبيعية **الفصل السادس** في سبب رسوب
بعض الاجسام في الماء وطفو بعضها. اعلم ان كل جسم فاما ان يكون المساوي
منه للماء في الحجم مساويا له في الثقل واما ان يكون اثقل منه واما ان يكون اخف منه
فان كان مساويا للماء فاذا القي شيء منه في الماء اخذ ذلك الشيء من الحيز بقدر ما يأخذه
ما يساويه في الحجم من الماء وذلك الجسم يعرض له ان لا يرسب لانه ليس اثقل من الماء
ولا يطفو ايضا عليه لانه ليس اخف بل يجب ان ينزل فيه حتى ينطبق سطحه الاعلى
على السطح الاعلى من الماء واما اذا كان المساوي للماء في الحجم ازيد منه في الثقل فذلك
الشيء يجب فيه ان ينزل فاما اذا كان اخف من الماء فانه ينزل في الماء بمقدار الكون
مملوءه من الماء مساويا لذلك الشيء في الثقل ثم انه يبقى الباقي خارجا عن الماء
فيكون نسبة ما بقي خارجا من ذلك الشيء الى ما دخل في الماء كنسبة فضل ثقل
الماء الى ثقل ذلك الشيء ويجب ان تعلم ان الاجسام الصلبة مثل الخشبة والجمد انما صارت
اخف من الماء لما يتخللها من الهواء فاذا كانت الخشبة في الهواء لم يكن للهواء
التي فيه ميل البتة فلم يكن فيه مقاومة للارضية والمائية التي فيه فغلبت تلك
بميلها الموجود بالفعل فاذا حصل في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى
فوق فانه قوي ويقاوم دفع الخشب الى فوق وانه يعجز اذ عن الهبوط قسرا
والغمام والرصاصة المنبسطة انما لا ترسب لانه يحتاج ان ينحى من تحته هواء
او ماء كثيرا وذلك لا يطيعه فان اجتمع كان ما تحته مما يدفعه اقل وثقله المنحي على ذلك
القدر اكثر من ثقل ما يخص مثله من المنبسط الرقيق فهذا هو السبب
في طفو بعض الاجسام في الهواء والماء ورسوب بعضها فيهما **الفصل
السابع** في الرد على من زعم ان احد هذه الاربعة هو الاصل وان غيره احاله

لاستحالة

لاستحالة فيه. احتجوا على صحة مذهبهم بانه قالوا انا رأينا الاشياء الطبيعية تتغير بعضها
الى بعض وكل متغير فانه له شيئا ثابتا في التغير وهو الذي يتغير من حال الى حال فيجب
ان يكون لجميع الاجسام الطبيعية شيء مشترك محفوظ وهو عنصرها ثم منهم من جعل
الاصل هو الماء لان العنصر يجب ان يكون مطاوعا للتشكيل حتى يكون منه غيره وذلك
المطاوعة بالرطوبة وارطب الاجسام هو الماء ومنهم من جعل الاصل هو الهواء
لان الرطوبة بمعنى قبول الاشكال فيه اتم مما في الماء ومنهم من جعل ذلك الاصل
هو الارض لاجل ان جل الكائنات انما يكون بجملها ويستقر فيها ومنهم
من جعل ذلك الاصل هو النار اما اولا فلاعتقاده ان الافلاك والكواكب
نارية لكونها مضيئة فاستعظم مقدار النار بالنسبة الى سائر العناصر فحكموا بان
الجرم الجوهري الاكبر مقدارا هو الاولى ان يكون عنصرا له واما ثانيا فلانه لا جسم
اصرف في طبيعته من النار واما الهواء فالا نار مغيرة وما الماء الا هواء متكثف
ومنهم من جعل الاصل هو البخار لانه كالمتوسط بين العناصر الاربعة وبسبب ازدياد
لطافته يصير هواء او نارا وبسبب ازدياد كثافته يصير ماء او ارضا ومنهم من جعل
العنصر الاول هو الارض والنار اما اولا فلان حركات الاجرام العنصرية اما على
المركز واما عنه والبالغ في هاتين الحركتين الارض والنار فهما العنصران واما ثانيا
فلان سائر العناصر تنحل اليهما وهما لا ينحلان الى شيء اخر فما الهواء الا نار فاترة
وما الماء الا ارض متحللة سيالة خالطتها نارية ومنهم من جعل العنصر هو الارض
والماء لان المتكون لا يتكون الا اذا كان قابلا للتشكيل وحافظا له واليابس اذا تركب بالرطب
استفاد المركب من اليابس حفظ الشكل ومن الرطب قبوله واما جمهور الحكماء فانهم
اتفقوا على ان هذه الاربعة كل واحد منها اصل مستقل بنفسه واحتجوا عليه بانه قد ثبت
ان كل واحد من هذه الاربعة قد ينقلب الى الاخر وينقلب الاخر اليه فليس بان يكون
احدها اصلا والاخر فرعا باولى من العكس وكذلك المركبات محتاجة اليها باسرها كما سيأتي
بيانه واذا لم يكن بينها تقدم وتأخر لا في ذواتها ولا في النسبة الى تركيب المركبات عنها لم يكن
لاحدها تقدم على الاخر فهي سواء في الرتبة والدرجة وذلك هو المطلوب والذي احتجوا
من انه اذا انقلب كل واحد منها الى غيره فلا بد من شيء مشترك فذلك حق ولكن
لم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك هو الجسم فانه يكون موردا لهذه الصفات المتعاقبة
والصور المتلاحقة وهو محفوظ الذات باق معها باسرها واعلم ان من الناس من زعم
ان هذه العناصر انما تركبت من اجسام غير قابلة للانفصال والتقطيع وتلك الاجسام هي العنصر
لهذه العناصر الاربعة والذي نقوله في ابطال ذلك ان كل واحد من تلك الاجزاء
اما ان يكون قابلا للتقطيع والتمزيج او لا يكون قابلا لذلك والقسم الثاني قد ابطلناه
في الباب الاول فبقي ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء قابلا لذلك فنقول

ان تلك الاجزاء اما ان تكون مختلفة الطبايع او لا تكون فان لم تكن مختلفة الطبايع
استحال ان ينفعل البعض عن البعض فلا تحدث عند اجتماعها الكاينات المختلفة
الطبايع واما ان كانت مختلفة الطبايع كما يقوله اصحاب الخليط فاما ان تصح على تلك
الطبايع الكون والفساد او لا يصح والقسم الثاني قد بطل لما بينا ان الحار يمكن ان يصير
باردا والبارد يمكن ان يصير حارا والماء يمكن ان يصير نارا والنار يمكن ان يصير ماء واذا كان
الامر كذلك بطل قول من يقول بان هذه العناصر مركبة من اجزاء غير متجزية وبطل
قول من يقول بالخليط وثبت ان الجسم له ذات وحقيقة وانه قابل للانقسام ابدا وانه
ليس مركبا من الاجزاء الغير المتجزية فان ذلك الجسم مورد لهذه الصور اعني النارية
والمائية والهوائية والارضية وانه ليس لشي من هذه الصور تقدم بالذات على الاخر
واما انه ليس لشي منها تقدم على الاخر في تكون المركبات عنها فذلك مما لا بد
من اثباته فلنبين ذلك الفصل الثامن في بيان استطقسية هذه الاربعة
وذلك من وجوه الاول طريقة الاطباء وهي انهم يثبتون ان في البدن جوهرا
مائيا وجوهرا ارضيا بطريقين ويثبتون ان فيه جوهرا هوائيا وجوهرا ناريا بطريقين
اخرين اما الطريقان الدالان على ان في المركبات جوهرا مائيا وجوهرا ارضيا فاحدهما
اعتبار التركيب والثاني اعتبار التحليل اما اعتبار التركيب فهو ان البدن مركب
من الاعضاء المتشابهة وتكون الاعضاء المتشابهة اما اولا فمن المني وثانيا من الغذاء
من الدم والمني متكون من الدم فالانسان اذن متكون من الدم والدم من الغذاء
والغذاء اما حيوان واما نبات والحيوان حال بدنه كحال بدن الانسان فاذن كلها
ينتهي الى النبات فظاهر ان قوام النبات بالارض والماء واما اعتبار التحليل فهو انا
اذا اخذنا عضوا من الاعضاء المتشابهة وقطرناه في القرع والانبيق تميز منه جوهر
مائي وجوهر ارضي وذلك يدل على انهما كانا موجودين فيه واما الطريقان الدالان على
ان في البدن جوهرا هوائيا وجوهرا ناريا فالاول انه يقول البدن يتالم من الحرارة
والبرودة اذا افرطتا والتالم احساس بالمنافر والمنافر هو المغير عن الحالة الطبيعية
فاذا فرضنا ان البدن كله من الجوهر البارد فاذا ورد عليه من الخارج جوهر بارد فالبارد
الخارجي اما ان ينقص برده عن برودة البدن او يزيد عليها او يكونهما ويساويها اما
النقصان فظاهر البطلان واما الزيادة فباطلة لان البدن لما كان كله من الجوهر البارد
لم يكن طبيعته ممنوة بضد وكل ما كان كذلك استحال ازدياد تلك البرودة بسبب
خارجي فاذن كان البدن كله من الجوهر البارد لما تغير عن مجراه الطبيعي بسبب البارد
الوارد عليه فكان يجب ان لا يتالم بذلك لكنك قد عرفت ان سوء المزاج نفسه مؤلم
فوجب ان يقال ليس البدن كله من الجوهر البارد بل فيه جوهر حار فاذا وصل البارد
اليه غيره عن مجراه الطبيعي فحصل التالم الثاني ان الارض والماء اذا اختلطا فلا بد

من حرارة

من حرارة ناضجة طابخة لذلك المركب ولذلك فانا اذا القينا البذر في ماء وتراب تحت
لا يصل اليه الهواء او حر الشمس فسد فلا يخلو اما ان تكون في المركب جسم ناضج بالطبع
او لا يكون فان كان فهو الجزء الناري وان لم يوجد فيه ذلك لم يكن المركب متسخنا
بطبعه بل انه تسخن كان تسخنه عرضيا فاذا زال ذلك المسخن زال ذلك التسخن العرضي
لم يكن الشي حارا في طبعه ولا في كيفيته فكان باردا مطلقا لكن من الادوية
والاغذية ما يكون حارا بالطبع مع انها بارد الملمس فعلمنا ان حرارتها
انما كانت لاجل ان فيها جوهرا حارا بالطبع لكن ذلك الجوهر لما صار مغلوبا
بالضد لم يظهر عن طبيعته تلك الكيفية فاذا التقى البدن صار ذلك الجزء في طبيعته
اقوى فخاضت عنه تلك الحرارة فثبت ان البدن مركب من الجواهر الاربعة
الطريقة الثانية التي ذكرها الشيخ في الشفاء وهي ليست بحجة برهانية
بل هي من باب الاستقراء ونحن نذكر حاصلها فنقول الاسطقس اما
ان يكون واحدا او اكثر من واحد والاول باطل لان المركب انما يحصل
عند انفعال بعض اجزائه عن بعض في الفعل والانفعال لا يكونان الا بقوى
متضادة فلا بد من اجسام حاملة لتلك القوى المتضادة فالاسطقس
ليس بواحد بل هاهنا اسطقسات وهي اما ان تكون متناهية او غير
متناهية والقسم الاخير باطل فالاسطقسات متناهية العدد ولها
صور تصدر عنها فيما بينها فعل وانفعال ثم لما كان المطلوب اسطقسات
هذه الاجسام المحسوسة وجب ان يكون الكيفيات التي تخصها كيفيات
محسوسة والكيفيات المحسوسة اقسامها بحسب اقسام الحواس لكن الكيفيات
التي يحس بها البصر والسمع كالالوان والاصوات او الشم كالروايح او الذوق
كالطعوم ليست من الكيفيات الموجودة في البسايط بل هي انما توجد
في المركبات ويدل على ذلك الاستقراء الصناعي واما الكيفيات الملموسة
فاما ان يحس اللمس بها احساسا اوليا او احساسا ثانيا اما التي يحس بها
احساسا ثانيا فليس الا الشكل والثقل والخفة اما الشكل فالطبيعي هو
الكرة وهي مشتركة بين البسايط كلها وبتقدير ان لا يكون ذلك الشكل
مشتركا فالشكل لا يصلح ان يحصل به فعل وانفعال من حيث انه غير قابل
للاشد والاضعف فلم يكن فيه وسط واما الثقل والخفة فقد بينا انهما
يوجبان تباعد كل واحد منهما عن الاخر وبتقدير ان لا يقتضيا ذلك فانه
لا يحصل بسببهما فعل وانفعال بل لا تاثير لهما الا في تحريك محالهما الى امكنتها
التي تخصها واما الكيفيات الملموسة التي يحس بها اولا فهي هذه الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة واللطافة والغلظ واللزوجة والهشاشة والجفاف

والبلة والصلابة واللين والخشونة والملاسة اما اللطافة فقد يعنى بها
قبول القسمة الى اجزاء صغيرة جدا وظاهر انه لا يقع لذلك في الفعل والانفعال
وقد يعنى بها رقة القوام وذلك يفيد الاستعداد لقبول الانفعال اذ وحدة الكل
ولا يفيد حصول الانفعال والكثافة تقابلهما واما اللزوجة فهي كيفية مزاجية
فانك اذا اخذت ترابا وماء وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حدث لك جسم
يسهل تشكيله باي شكل اريد ويصعب تفريقه وهو جسم اللزج والهش هو
الذي يخالفه وهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك لغلبة اليابس
عليه واما المبتل فهو المترطب برطوبة غريبة والجفاف بازائه فانحصر بين
المبتل والجاف فعل فذلك بما فيهما من الرطب واليابس فاما الصلابة
واللين فهما ايضا كيفيتان مزاجيتان لان اللين هو الذي يقبل الغمز الى باطنه
ويكون له قوام غير سيال وينتقل عن وضعه ولا يقبل امتداد اللزج ولا يتفرق
سريعا تفرقه وتشكله فيكون قبوله للغمز لما فيه من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة
واما الملاسة فمنها ما هو طبيعي لكل جسم بسيط وذلك لوجوب كونه كرة
ومنها ما هو غير طبيعي وهو الجسم الذي يكون تماسه سهلا وذلك يتبع رطوبة
الشيء والخشونة ما يقابل ذلك وهي تابعة لليبوسة ولما ثبت بالاستقراء
ان الفعل والانفعال انما هو بين الاسطقسات باعتبار الكيفيات الملموسة
وثبت بالاستقراء ان الكيفيات الملموسة هي التي عددناها وثبت بالاستقراء
ان ما عدا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يصلح لذلك ثبت
ان الاسطقسات انما يفعل بعضها في البعض بواسطة هذه الاربعة
ثم قد عرفت فيما قدمنا حقيقة كل واحد من هذه الاربعة وعرفت انه لماذا
يقال للحرارة والبرودة انهما فاعلتان وللرطوبة واليبوسة انهما منفعلتان
فنقول هذه الكيفيات الاربعة يتركب منها اربعة مزاوجات صحيحة
الحار اليابس والحار الرطب والبارد الرطب والبارد اليابس ثم لا نجد جسما
حارا يابسا بطبعه الا النار ولا حارا رطبا بطبعه الا الهواء ولا باردا رطبا
بطبعه الا الماء ولا باردا يابسا الا الارض فلا جرم حكمنا بان هذه الاربعة
اسطقسات المركبات فهذا آخر هذه الطريقة واعلم ان الكلام فيه
يقع في ثلث مقامات احدها انه بين ان الكيفيات الاول للاسطقسات
هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثاني انه يبين ان المزاوجات
الحاصلة من هذه الاربعة اربعة لا زائدا ولا ناقصا والثالث انه يبين ان الازواج
الاربعة حاصلة في الاجسام الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض فاما
المقام الاول فاكثر مقدماته مبنية على الاستقراء واما المقام الثاني ففيه

شكوك

شكوك ثلثة الاول وهو ان الاقسام الاربعة حاصلة بحسب القسمة العقلية فلم قلتم انها
حاصلة بحسب الوجود وبيانه هو انه ليس يجب ان يكون جميع ما يوجبه القسمة العقلية ولا يمكنه
العقل في اول النظر حاصرا فيستحيل لا يمكن ان يكون الشيء حارا رطبا او باردا يابسا
الا ان بديهة العقل وحده يمنع من اجتماعهما ولكن الامر ليس بعقل بديهة فانه ليس يمتنع
في اول العقل ان يكون حارا بالطبع في غاية الثقل حتى يقال ان من العناصر ما هو حار
يابس خفيف ومنها ما هو حار يابس ثقيل ومنها ما هو حار رطب خفيف ومنها ما هو
حار رطب ثقيل فلما لم يلزم من اختيار هذه الاقسام بحسب التقسيم اختيارها بحسب الوجود
فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما ذكرتموه الثاني ان الحاصل بحسب القسمة حاصل بحسب
الوجود لكن لم قلتم ان الحاصل بحسب القسمة تلك الاقسام الاربعة لا غير وبيانه وهو ان
الكيفيات الاربع قابلة للاشد والاضعف فاذن يوجد في كل واحد منهما ما يكون طرفا تارة
وما يكون معتدلا اخرى فاذا كان كذلك فيكون هناك حار وبارد طرفين ومعتدل
بينهما وكذلك يوجد رطب ويابس طرفين ومعتدل بينهما ثم يكون الهواء رطبا معتدلا
في الحر والبرد والنار حارا معتدلا في الرطوبة واليبوسة والارض يابسا معتدلا في الحر
والبرد وعلى هذا يكون هناك عناصر اخر منها ما يكون باردا ويكون معتدلا في الرطوبة واليبوسة
وحارا رطبا غير الهواء وكانه البخار وباردا يابسا غير الارض وكانه الجمد وحارا يابسا شديد
اليبوسة وكانه الدخان اجاب الشيخ عن الشك الاول فقال انه اثبتنا وجود
عناصر اربعة ليس المعول فيه كله على القسمة المجردة بل على قسمة يتبعها وجود ذلك الشيء
اذا اورده العقل في القسمة ثم دل الوجود عليه لم يكن شيء اخلا منه وقد وجدنا الحر
والبرد وبلاهما الكيفيتين المنفعلتين فقد رأينا اليابس يسخن ورأيناه يبرد وكذلك
رأينا الجسم الرطب يسخن ورأيناه يبرد فلم يكن اجتماع البرد مع الرطوبة واليبوسة
او اجتماع الحر مع الرطوبة واليبوسة مستنكرا في التقسيم العقلي ولا في الوجود المحسوس
فلا جرم كانت الازدواجات ممكنة واعلم انا قد ذكرنا في باب الكيفيات ان اليابس
عند الشيخ هو الذي يعسر قبوله للاشكال ويعسر تركه لها بعد القبول وعندنا
انه الذي يعسر انفصاله بغيره ويسهل تفرقه فان اخذنا تفسير الشيخ لم يستقم هذا الكلام
لانا اما ان ندعي مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة الطبيعية واليبوسة الطبيعية
بالمعنى الذي ذكره واما ان ندعي مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة العرضية واليبوسة
العرضية بالمعنى الذي ذكره والقسم الاول باطل فانا لم نشاهد جسما عسر القبول
للاشكال الغريبة عسر الترك لها مع ان طبيعته تقتضي ان يكون حارة فان المجموع
البسيط الحار بطبعه هو النار والنار التي نشاهدها ليست يابسة بالمعنى المذكور فنحن
لم نشاهد الجمع بين الحرارة الطبيعية واليبوسة بالمعنى المذكور واذا لم نشاهد ذلك
لم يبق الا مجرد التقسيم العقلي وانت معترف بان ذلك لا يدل على الوجود والقسم الثاني

لايدل على المطلوب فانا اذا شاهدنا حجارة محماة فالحجر يابس بمعنى عسر قبول الانفكاك
وعسر تركه لها وهو ايضا حار ولكن حرارته غير طبيعية ولا يلزم من صحة اجتماعهما
على هذا الوجه صحة وجودهما في الجسم الواحد بحيث يكونان طبيعيتين له الا يرى ان الحرارة
والتخلخل قد اجتمعا في الحجر ولا يلزم من اجتماعهما فيه صحة اجتماعهما في الجسم الواحد
بحيث يكونان طبيعيتين له فكذلك ههنا فثبت انه متى فسر اليبوسة بعسر قبول
الانفكاك لا يمكنه ان يدعي مشاهدة حصولها مع الحرارة الطبيعية واما اذا فسرنا
اليابس بالتفسير الذي اخترناه كانت المشاهدة دالة على اجتماع اليبوسة والحرارة
لان النار المحسوسة يابسة بهذا المعنى وهي عسر الالتصاق بالغير وسهولة التفرق
وحارة ايضا ولكنا متى فسرنا اليابس بذلك وجب ان يفسر الرطب بانه الذي يسهل
التصاقه بالغير والتوا ليس رطبا بهذا المعنى فحينئذ لا يمكننا ان ندعي مشاهدة
اجتماع الرطوبة بهذا المعنى مع الحرارة اجتماعا طبيعيا فحينئذ لا يبقى في اثبات الجسم
الحار الرطب الا التعويل على مجرد القسمة واما الشك الثاني فقد اجاب عنه ايضا
بان قال الاجسام البسيطة يكون كيفياتها قوية بالغة الا اذا وجد عائق وذلك
لان ذلك الجسم قابل للسخونة القوية فانه يمكن ان يسخن بسبب خارجي سخونة قوية
والقوة المسخنة موجودة فيه والسخونة الغايبة عن تلك القوة مسخنة ايضا
فاذا حصلت القوة المسخنة والسخونة المسخنة ايضا في المادة القابلة للسخونة
من غير مانع وعايق وجب حصول السخونة فاذن الجرم البسيط الذي فيه قوة
مسخنة وجب ان يكون في غاية السخونة ثم سأل نفسه فقال ان المادة وان كانت
مستعدة فانها لا تخرج الى الفعل الا عند قوة تقوى على اخراجها الى الفعل فاذا
كانت القوة ليس لها ان تسخن اكثر من حد لم يكف استعداد المادة اجاب
بان قال ان القوة اذا كانت من شأنها ان تسخن ووجد القابل المستعد الملاقي
استحال ان لا تسخن لان هذه القوة بعد ان وجد منها السخونة لم تبطل عنها ان
يوجد السخونة فيما يقبل عنها التسخين كل وقت ووجود ما يوجد من السخونة المعدة
لا يمنع القابل عن ان يكون قابلا للسخونة وكذلك السخونة الموجودة فيها من شأنها
ان توجد السخونة في اي مادة قابلة للسخونة تلاقيها فاذا كانت المادة الخارجة تسخن
عن تلك السخونة فالمادة الملاقية اولى فصح ان يحدث عن القوة في المادة بعد
ما حدث من السخونة سخونة زايدة في طباعهما ان يقبلها وفي طباع القوة
والسخونة ان يحدثها لا من حيث هي زيادة اولية بل من حيث هي زيادة
سخونة فان تلك الزيادة سخونة لا شيء اخر معها كما ان سخنا اخر لو انضاف
اليه لكان يفيد سخونة ولقايل ان يقول للشيخ انك قد بينت في باب الحركة ان الموضوع
الواحد لا يعرض له الاشتداد والضعف فالسخونة القوية مخالفة للسخونة الضعيفة

فاما

فاما ان يكون كون السخونة قوية وصفا لازما لتلك السخونة او لا يكون لازما
لها فان لم يكن لازما امكن ان يزول القوة عن تلك السخونة ويحصل الضعف
فيها فالسخونة التي كانت قوية بعينها تصير ضعيفة وذلك محال وان كانت قوة
السخونة القوية ملازمة لها وضعف السخونة الضعيفة ملازما لها فهما مختلفان
في الوصف اللازم مختلفان في الماهية فاذن السخونة القوية مخالفة في الماهية
للسخونة الضعيفة واذا ثبت ذلك فنقول لا يلزم من كون القوة مستقلة
بافادة نوع ان يكون مستقلة بافادة شيء اخر مخالف للاول في الماهية فعلى هذا
من المحتمل ان يكون القوة الموجودة في الجسم البسيط قوية على افادة سخونة
ضعيفة ولا يكون مقوية على افادة سخونة قوية لما بينا ان القوي على ايجاد
نوع لا يجب ان يكون قويا على ايجاد ما يخالف ذلك النوع بالماهية بل هذا
على مذهبه الزم فان عنده الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذا كانت القوة
افادت حدا من السخونة فلو افادت سخونة اخرى لكانت الثانية اما ان يكون
مساوية للاولى في الماهية او مخالفة لها في الماهية والاول محال لاستحالة اجتماع
المثلين والثاني محال ايضا لاستحالة ان يصدر عن البسيط اكثر من واحد
واما قوله بان السخونة الصادرة عن تلك القوة يجب ان يفعل سخونة اخرى
فذلك في غاية البعد والا لزم ان يصدر عن كل سخونة سخونة اخرى الى غير نهاية
فيكون في المحل الواحد سخونات غير متناهية وذلك محال وقوله بان تلك السخونة
اذا كانت تسخن جسما اخر ملاقيا لمحلها فليس يكون مسخنة لمحلها مع ان اختصاصها
بمحلها اتم كان اولى فهو ايضا ضعيف اذ من الجايز ان يكون شرط افادتها ان يحصل
ذلك في محل اخر اليس ان تلك السخونة قد تكون علة لسخونة مثلها في محل اخر وان كانت
لا تكون علة لسخونة مثلها في محل نفسها لاستحالة حصول المثلين وكذلك
الصورة النارية قد تكون علة لحصول الصورة النارية في الجسم الذي يلاقي محلها
وان استحال ان يكون علة لحصول تلك الصورة في محل نفسها لاستحالة حصول
صورتين متماثلتين في محل واحد فلم لا يجوز ان يكون الامر في السخونة كذلك
فظهر بهذه ضعف هذه الاجوبة وعلى الحجة المذكورة شك اخر وهو ان الهوا
جرم بسيط وطبعه يقتضي الحرارة والرطوبة ثم ان الهوا لا يكون في غاية الحرارة
والا لكان نارا فبطل ما ذكرتموه من ان القوة المسخنة في الجرم البسيط تقتضي
السخونة في الغاية اجاب الشيخ بان طبيعة الهوا مقتضية للكيفيتين احداهما
الرطوبة والاخرى الحرارة والرطوبة عايقة عن كمال الحرارة فيه ولقايل ان يزيف
هذا الجواب من وجوه اربعة الاول انك اذا جوزت ان يكون الطبيعة البسيطة
مبدا الكيفيتين يكون احداهما عايقة عن كمال وجود الاخرى فقد تم المقصود

من الشك اذ من المحتمل ان كل بسيط يفرض انه تكون طبيعته مقتضية كيفية تمنع عن كمال الكيفية الاخرى فمن المحتمل ان يكون ههنا حار يابس معتدل فيهما لان طبيعته كما اقتضت الحرارة واليبوسة فقد اقتضت كيفية تمنع كمالهما وحار يابس قوي فيهما لان الطبيعة المقتضية لهما لم تقتض ما يمنع كمالهما وحار يابس قوي الحرارة ضعيف اليبوسة وحار يابس قوي اليبوسة ضعيف الحرارة لان الطبيعة المقتضية لهما اقتضت ما يمنع من كمال احدهما فيكون الجسم الحار اليابس انواعها اربعة وكذلك الحار الرطب تكون انواعه اربعة وكذلك القول في البواقي وهذا هو الذي كان مقصود السائل فنشأ ان الجواب الذي ذكره الشيخ يؤكد شك السائل الوجه الثاني انه يقول الشيئان اذا عاق احدهما عن الاخر كان الاخر عائقا عنه فالرطوبة لو كانت عائقة عن الحرارة كانت الحرارة عائقة عنها فكان يجب ان لا تكون رطوبة الهواء كاملة وذلك محال فان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لا شك في كمالها للهواء وايضا فالرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال عبارة عن الرقة واي عاقل يجوز ان يقول بان الرقة مانعة من الحرارة مع ان الجرم الحار يجب ان يكون ارق الاجسام والطفها وايضا فقد جعل الرطوبة مانعة عن كمال الحرارة ولم يكن مانعة عن اصل الحرارة فقد اختلف حكم اصل الحرارة وحكم كمالها فاذا جاز ان يكون الشيء مانعا من الكمال وان لم يكن مانعا من الاصل جاز ان يكون الشيء غير مقتض للكمال وان كان مقتضيا للاصل وعلى هذا لا يلزم من كون القوة مبدأ لاصل السخونة ان يكون مبدأ لكمالها وحينئذ يبطل اصل الحجة الوجه الثالث وهو ان يبس النار اقل من يبس الارض فطبيعة النار مقتضية لليبس البالغ غاية وليس الا ان يقول يبس النار انما كان ضعيفا لان غاية حرارتها تمنع من ذلك وذلك لانه جعل غاية رطوبة الهواء مانعة عن غاية حرارته وذلك يقتضي ان يكون بين الرطوبة والحرارة منافرة واذا كانت الرطوبة منافرة لغاية الحرارة كانت غاية الحرارة منافرة للرطوبة لان المعاندة تحصل من الجانبين واذا كانت الحرارة منافرة للرطوبة واليبوسة وذلك غير جائز واذا كانت الحرارة ملائمة لليبوسة امتنع ان يكون كمال حرارة النار مانعا عن كمال يبوستها الوجه الرابع انه يقول اذا كان الهواء طبيعته تقتضي الحرارة والرطوبة مع ان الرطوبة عائقة عن الحرارة كانت الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلين متضادين وذلك محال اجاب الشيخ عن ذلك بانه قال ذلك ليس على سبيل المضادة بل على سبيل تقدير استعداد المادة ومعنى قولنا الرطوبة عائقة عن كمال الحرارة هو ذلك وهو ان وجود الرطوبة يجعل المادة محدودة الاستعداد وهذا الجواب ضعيف لان الطبيعة المسخنة التي للهواء اما ان تكون مقتضية في ذاتها لكمال السخونة او لا تكون فان لم تكن فقد

وجب ان تكون منافرة لليبوسة وان كانت منافرة للرطوبة صح

بطل

بطل قولك ان الطبيعة المقتضية للسخونة وجب ان تكون مقتضية لكمال السخونة وانه كانت طبيعة الهواء مقتضية لكمال السخونة ومعلوم ان ذلك الكمال لم يوجد وانما لم يوجد لوجود الرطوبة فحينئذ تكون الطبيعة مقتضية لشيء ومقتضية لما يكون مانعا عن ذلك الشيء وذلك محال والعجب ان الشيخ لا يجوز ان يصدر عن البسيط معلولان متضادان وههنا فقد جعل للبسيط وهو الطبيعة معلولين متضادين الشك الثالث من الشكوك الواقعة في هذا المقام انا بينا في باب الكيف ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال ليست كيفية وجودية بل هي عبارة عن انه لا يوجد في الجسم مانع يمنع عن طريان الشكل وبتقدير كونها كيفية فهي غير محسوسة واذا كان الامر كذلك لم تكن الازدواجات الاربعة عن امور وجودية فضلا عن ان تكون عن كيفيات محسوسة فضلا عن ان تكون تلك الكيفيات ملموسة والشيخ سلم في الشفاء ان الرطوبة بهذا المعنى امر عدمي لكنه زعم انا اذا احسسنا احد الطرفين وهو اليبوسة الحس بالذات كفانا امر مقابله العدمي في امر المزاوجة بل لو وجدنا بالحس اللمسي كيفيتين لتمت المزاوجات الرباعية بين متضادين وبين قنية وعدم وللقائل ان يقول اذا سلمت كون الرطوبة امرا عدميا فقد بطل ما ذكرته في اول هذه الحجة من ان المطلوب لما كان اسطقسات للاجسام المحسوسة وجب ان تكون كيفيات الاسطقسات كيفيات محسوسة فانك اذا جوزت الان في الامر الذي به يكون الاسطقس اسطقسا ان يكون ذلك عدميا فكيف يمكنك ان تقول انه يجب ان يكون ذلك كيفية محسوسة وهذا اخر الكلام في المقام الثاني من هذه الحجة المقام الثالث في بيان ان الازدواجات الاربعة حاصلة في هذه الاجسام الاربعة وليس ذلك في كل واحد واحد اما النار التي عندنا فلا شك في غاية حرارتها ومن الناس من زعم ان النار التي تحت الفلك نار هاوية غير محرقة والحجة في ابطال ذلك امور ثلاثة الاول ان الطبيعة المسخنة اذا كانت حاصلة لتلك الاجسام ولا مانع هناك من كمال السخونة وجب حصول السخونة في الغاية وقد عرفت ما يمكن ان يقال في هذه الحجة الثاني وهو ان المحاكة والحركة توجب السخونة وكلما كانت المحاكة اطول زمانا كانت السخونة اشد ولما كانت المحاكة هناك دائمة وجب ان تكون النار هناك في غاية الحرارة الثالث احتراق الشهب يدل على ان كرة الاثير محرقة واما اثبات ان النار هناك في غاية الحرارة اليابسة فقد احتج الشيخ على ذلك بانه قال لا شك انها حارة فاما ان تكون رطبة او يابسة فان كانت رطبة كانت مساوية للهواء في طبعه ولو كانت كذلك لما خرجت عن حيز الهواء لكنها خرجت عن حيز الهواء فهي غير مساوية للهواء وللقائل ان يقول انه لا يلزم من اشتراك شيئين في اوصاف عدة اشتراكهما في الماهية والحقيقة فمن الجائز ان يكون

النار والهواء متساويين في الحرارة والرطوبة ومع ذلك يكونان مختلفين في الماهية
كما ان الانسان والفرس وان اشتركا في الجوهرية والجسمية والتغذي والنمو والحس
والحركة لم يلزم اشتراكهما في الماهية بل ههنا اولى لان الحرارة والرطوبة كيفيتان
خارجتان عن ماهية الهواء فان الهواء انما كان هواء بصورته ومادته والصورة
الهوائية ليست هي الحرارة والرطوبة بل قوة ان تفيضان عنها واما الجسمية والتغذي
والحركة فامور ذاتية فكما لم يلزم من الاشتراك في الذاتيات الاشتراك
في الماهية فلان لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الماهية كان
اولى فلئن قالوا ان حقيقة الهواء هي الجسم الحار الرطب بالطبع فلو كانت
النار كذلك لكانت حقيقتها حقيقة الهواء فيكون النار هواء فنقول
ان كنت جعلت اسم الهواء اسما مطابقا لهذا القدر فلا منازعة معك ولكن
لم لا يجوز ان يكون هذا القدر جنسا لنوعين احدهما ان يكون مثل الهواء
المحيط بنا والثاني ان لا يكون كذلك بل يكون محرقا وصاعدا من حيز هذا الهواء
وبالجملة فمن الجائز ان يكون جسمان متساويان في غاية الرقة ثم انهما مع تساويهما
في ذلك فانه يختص احدهما بطبيعة تقتضي نهاية السخونة والصعود الى السطح
الفلك والآخر يكون مختصا بطبيعة تقتضي سخونة فاترة ولا يكون مقتضيا للصعود
الى سطح الفلك واذا احتمل ذلك لم يلزم من التساوي في اصل الحرارة والرطوبة
بمعنى الرقة التساوي في الماهية على انا نعلم ببديهة العقل ان الحرارة لا يلائم الغلظ
والجمود بل الرقة واللطافة فكيف يمكن ان يعتقد العاقل بان النار البسيطة
يكون يابسة بمعنى كونها عسرة القبول للانشكال واما اذا لم يفسر اليابس بذلك
بل بتفسره بما يعسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فلا شك ان النار يابسة بهذا
المعنى ويدل عليه الحس ايضا واما الهواء فهو حار رطب اما كونها رطبة فقد زعموا
انه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بالغير والا لكان الاكثر التصاقا ارطب
والعسل اكثر التصاقا بالغير من الماء فكان يجب ان يكون العسل ارطب
من الماء ولما بطل ذلك ثبت انه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بل من
شرطه سهولة قبول الانشكال وسهولة تركها والهواء ابلغ في ذلك من الماء
فهو ارطب ونحن نقول نحن لا نفسر الرطوبة بالالتصاق حتى يلزم ما قلتموه
بل بسهولة الالتصاق والانفصال ومعلوم ان الماء اسهل التصاقا وانفصالا
من العسل فلا جرم كان الماء ارطب فثبت ان الذي قالوه باطل ومما يدل
على بطلان ذلك وجهان احدهما انا لو فسرنا الرطوبة بسهولة قبول
الانشكال لزم تفسير اليبوسة بعسر قبول الاشكال كما اتفقوا عليه ضرورة
التقابل ثم ان النار يابسة بالاتفاق فيلزم ان يكون النار كلما كانت ابسط

كانت

كانت اكثف وصريح العقل يدفعه الثاني اتفاق الجمهور واعتراف صاحب هذا المذهب
بان الرطب اذا امتزج باليابس استفاد اليابس اجتماعا عن تشتته والرطب حفظا للقبول
الانشكال والرطوبة بالمعنى الذي ذكروه لا يفيد ذلك وتحقيق القول في افادة ذلك
قد مضى في باب الكيف وبالجملة فلسنا ننازع في اطلاق لفظ الرطوبة على ما يذكرون بل
نقول انا نعلم بالضرورة ان النار والهواء مشتركان في الرقة واللطافة وان النار اولى
بها من الهواء فان قلنا للهواء انه رطب وعنينا به سهولة قبول التشكلات فالنار
اولى ان يكون رطبة بهذا المعنى وان قلنا للنار انها يابسة بمعنى عدم التصاقه بالغير فالهواء
ايضا كذلك واما ان التزم ملتزم ان النار الصرفة ليست رقيقة بل يكون صلبة غير
قابلة للتشكلات الا بعسر فذلك باطل بالبديهة ولو جاز له ان يجعل النار مع غاية حرارتها
وخفتها غليظة غير رقيقة لجاز لاخر ان يقول الارض التي في المركز مع برودتها
وغاية ثقلها تكون في غاية الرقة اللهم الا ان يدفع ذلك بان الارض لو كانت مع برودتها
رقيقة لكانت الارض ماء ولكنا دفعنا ذلك بما بينا من انه لا يلزم من التساوي
في بعض الصفات التماثل واما بيان ان الهواء حار فاقوى ما احتج به اثبات ذلك ان الماء
اذا اريد ان يجعل هواء سخن فضل تسخين فاذا استحكم فيه التسخين كان هواء ولقائل
ان يحتجوا عليه بمثل ما احتجوا به على يبوسة النار وهو ان الهواء رطب فانه كان باردا
كان مساويا بالجوهر للماء فوجب ان يقف في حيز الماء فلما لم يقف علمنا انه ليس
من جوهره فهو اذن ليس ببارد فوجب ان يكون حارا والكلام عليه كما مضى ثم عندنا
شكان احدهما ان الهواء متى انقطع عنه تاثير الشمس صار في غاية البرد الثاني
ان الهواء كلما كان ابعد عن الارض كان ابرد فان الهواء الذي على قلل الجبال ابرد مما يقرب
من الارض فعلمنا ان سخونة الهواء مكتسبة من السخونة الحاصلة في الارض بسبب
انوار الشمس والكواكب وجواب الاول ان الارض باردة بجوهرها فاذا تباعدت
الشمس عنها فقد زال المسخن الخارجي فعادت البرودة الطبيعية فتصير تلك البرودة الارضية
سببا للبرودة العرضية للهواء الملاصق للارض واما برد الهواء الذي على قلل الجبال
فلتصاعد اجزاء المائية البخارية اليها واما الماء فهو بارد رطب لا شك فيه ولكن فيه
اشكال وهو ان البرودة تقتضي الجمود والصلابة وهي مانعة عن حصول الرطوبة
فلو كان للماء صورة غير البرودة والرطوبة مقتضية لهما لكانت الطبيعة الواحدة
فعلت الضدين فدل على ان الماء ليس له صورة تقتضي هاتين الكيفيتين وهذه
النكتة غريبة في هذا الموضع واما الارض فلا شك في بردها ويبسها ولكن
المشهور ان برد الماء اشد من برد الارض ومنهم من جعل برد الارض اشد
من برد الماء لان الجمود والكثافة ليس الا من اثر البرد فان كلما كانت الكثافة
اكمل كان البرد اكمل لكن الارض اكثف فهي ابرد ولان كل ما كان ابعد عن الحركة

ويريدون

وكان انفعال الماء عن النار اسرع واشد من انفعال الارض عنها كما ذكرنا في باب الطبيعة صح

الفلكية كان ابرد لان وصول تاثير حركته اليه اقل واما الذي يقال من ان اللمس يجد
البرد في الماء اكثر مما في الارض فيمكن ان يكون ذلك لاجل ان الماء للطافته ينبسط
على العضو ويصل الى كل موضع منه ويلتصق به واما التراب فلكثافته لا يصل
الى جميع العضو بل وصوله الى قليل من المواضع ثم لا يلتصق به بل يتباعد عنه
فلا جرم يكون تاثير الماء في التبريد فوق تاثير الارض ومما يليق بهذا الموضع ان الشيخ
قال البرد الذي يجمد به الماء ان اردت الحق ونزكت العادات فليس الا بردا مستفادا
في الهواء من الارض والماء فاذا صار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة
الماء والارض على الماء وعاونهما الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين فجمد من الماء
ظاهره ثم باطنه وطبيعة الماء والارض هما اللذان يحدثان بردا في الهواء ايعوز ذلك
البرد معينا على احداث كيفية البرد في نفس الماء على قدر يتادى الى الانجماد وللقائل
ان يقول هذا الكلام ضعيف لان قوله اولا البرد الذي يجمد به الماء ليس الا بردا مستفادا
في الهواء من الارض والماء يدل على ان سبب جمود الماء هو برد الهواء المستفاد
من الماء والارض فقط وقوله بعد ذلك فاذا صار الهواء بحيث لا يسيل الماء
استولت طبيعة الماء والارض على الماء وعاونهما الهواء اما بالتبريد واما بازالة
التسخين فجمد الماء يدل على ان سبب جمود الماء اما طبيعة الماء والارض بشركة من
الهواء او لا بشركة وذلك عندما يجعل تاثيره في ازالة التسخين فان مزيل المانع
لا يكون فاعلا بالذات بل بالعرض فبالتقدير الاول يكون برد الهواء اجزاء المبرد
وبالتقدير الثاني لا يكون مبردا اصلا وكلا الاعتبارين يناقض ما قاله اولا
من ان سبب الجمود هو برد الهواء والحق في ذلك ان الماء ان ثبت انه ابرد من
الارض في جوهره كان سبب جموده هو طبيعته فقط واما برد الهواء او برد
الارض فلا تاثير لهما في الانجماد بل في ازالة المانع من الانجماد فان سخونة الارض
والهواء مانعتان عن اقتضاء طبيعة الماء جمود الماء وان ثبت ان الارض ابرد
من الماء فلا يبعد ان يكون لطبيعتهما تاثير في ذلك الانجماد بشركة من طبيعة
الماء فاما برودة الهواء فلا تاثير لها في ذات الجمود بل في ازالة المانع فهذا
هو الكلام في هذه الطريقة وقد ظهر ضعفها وانتشارها واذا كان لا يتم تقرير
هذه الطريقة الا بالاستقراء فالاولى التعويل على ما ذكرناه في الطريقة الاولى
فانه اقرب الى الضبط والتحصيل وابعد عن الخبط الطريقة الثالثة ان نقول
البسائط التي يمكن ان تتركب عنها المركبات لا بد وان تكون قابلة للاشكال
والالم يتركب عنها المركبات ثم ان قبولها للاشكال اما ان يكون بسهولة
او بعسر فالاول هو الرطب والثاني هو اليابس فثبت ان الاسطقسات يجب ان تكون
موصوفة بهاتين الكيفيتين وايضا فلان المركبات لا تكون الا بتفريق

بعض

بعض الاجزاء عن بعض وجمع بعضها مع بعض والتفريق والجمع لا يتم الا بقوة جامعة
ومفرقة والبسائط والقوة الجامعة هي البرودة والمفرقة هي الحرارة فثبت ان الاجسام
الاسطقسية يجب ان تكون موصوفة بهذه الكيفيات الاربع ثم ان المزاوجات
الممكنة لها اربعة فاذن الاسطقسات اربعة وهو المطلوب وهذا الحصر وان كان
متكلفا جدا الا انه على كل حال اجود من الطريقة الطويلة التي ذكرناها والحق
عندي في هذا الباب ان من حاول بيان الحصر في الاسطقسات بتقسيم عقلي
فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به بل الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا
تركيب الكائنات مبتدئا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم انهم لما لم يجدوا
هذه الاربعة متكونة عن اجسام اخر ولا منحلة الى اجسام اخر فلا جرم زعموا ان
الاسطقسات هي هذه الاربعة لا لان حجة عقلية قامت على انه لا يجوز وجود
اسطقس غير هذه بل لانه لم يدل الدليل الا على هذه وهذا كما انا حكمنا على
ان الافلاك تسعة لا لان حجة عقلية قامت على انه لا يجوز في العقل وجود
فلك عاشر بل لان الرصد لم يوقف الا على هذه التسعة فهذا هو الحق في هذا الباب
واما تكلف الازدواجات الاربعة فكل ذلك فضول لا يمكن الوفاء بتقريرها ومن
حاولها طالت كلماته وكثرت هذياناته من غير وصول الى المقصود

الفصل التاسع في شرح احتياج المركبات الى هذه الاسطقسات

اما الارض فانها تفيد
الكائنات تماسكا وحفظا لما يفاد من التشكل والماء يفيد الكائن سهولة قبول
التشكيل ويستمسك جوهر الماء بعد سيلانه لمخالطة الارض ويستمسك جوهر الارض
عن تشتته لمخالطة الماء والهواء والنار يكسران عنصرية هذين ويفيدانهما اعتدال
المزاج والهواء يخلخل ويفيد وجوه المنافذ والمسام والنار تنضج وتطبخ وتجمع ومن المباحث
الانيقة ههنا ان النار لا تتحرك الى السفل طبعا وليس ههنا قاسر يحركها الى السفل
فهي اذن لا تنزل واذا لم تنزل كيف تخالط سائر العناصر حتى تتولد منها المعادن
والنبات والحيوان وجوابه ان مادة العناصر لما كانت مشتركة فاذا استعدت
مادة عنصرية لصورة حدثت فيها تلك الصورة وزالت الصورة الاخرى
فالاجزاء النارية التي تخالط المركبات انما تكون ههنا في الاكثر لا انها
تنزل من الفوق والسلام

الفصل العاشر في سبب حركة النار دورا

سبب حركة فلك القمر للقائل ان يقول اذا كانت كرة على كرة فانها اذا تحركت
ولم تتشبث بشيء مما تحتها بل زلقت على بسيطها فلا مانع من ان تسكن
الداخلة ويتحرك الخارجة عليها ماسة مارة على سطحها فاذا كان كذلك
فما السبب في حركة النار بحركة كرة القمر فنقول السبب في تلك الحركة ان كل جزء
يفرض من النار فقد تعين له جزء من الفلك كالمكان وهو بالطبع يتحرك

الى المكان الطبيعي له ويسكن عنده لازما اياه ملتصقا به التصاقا طبيعيا مثل
الالتصاق بالغرا والمسامير فاذا تحرك المكان لزمه وتبعه ما هو مكان بالطبع
متمكن فيه فيكون حركة النار بالقياس الى الفلك حركة بالوضع وبالعرض
وانما لم يتحرك الماء لحركة الهوا لانه في اكثر الامر غير حاصل في المكان الطبيعي
على الوجه الذي هو طبيعي بل في اكثر الامر به انضغاط الى السفل في بعض اجزائه
من تحت فيمنع حركة الهوا الاجزا العالية من الماء على سبيل التموج واما سافله
فانها لا يتحرك لما ذكرناه وايضا فلان الهوا قد عرض له بسبب الجبال والرياح
امر يوجب تميز اجزائه ولقائل ان يقول ان الفلك عندكم جسم متشابه الاجزاء
والنار الملاقية للفلك ايضا بسيطة او قريبة من البسيطة فيكون حال
كل جزء من النار مع جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فيستحيل ان يكون
ذلك الجزء من النار طالبا بالطبع لذلك الجزء من الفلك مع ان ذلك الجزء
مساو لسائر الاجزاء في الطبيعة والماهية وايضا فلان الهوا اذا تحرك
تحركت الاجزاء العالية من الماء ولا يتحرك الاجزاء السافلة مع ان تشبث
الاجزاء العالية من الماء بالاجزاء السافلة منه اتم من تشبث اجزاء النار باجزاء
الفلك لان تشبث الشي بمثله اتم من تشبثه بمخالفه في النوع فاذا لم يلزم من
حركة الاجزاء العالية من الماء حركة الاجزاء السافلة منه فلان لا يلزم
من حركة جسم اخر حركة جسم اخر مخالف في النوع كان ذلك اولى فعلمنا ان
العلة المذكورة ضعيفة

الفصل الحادي عشر في تسكل النار والهوا

مذهب الجمهور من الحكماء ان النار ليست تابعة لحركة الفلك بل هي متحركة في سطح
بذاتها ولها موضع طبيعي بذاته كغيرها من الاسطقسات وهولاء يجعلون شكل النار
الكرة ومن القدماء من جعل تكون النار تابعا لحركة الفلك فيلزمهم ان لا يجعلوا
النار كرة لان الموضع القريب من القطب تكون الحركة بطية والحركة البطية
لا تسخن فيكون هناك هوا غير شديد الحرارة بل يكون تشكل النار والهوا
على هذا الوجه

الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر

هذه العناصر الاربعة تشبه ان يكون غير موجودة على محوضتها وصرافتها
في اكثر الامر لانه يحدث فيها من انوار الكواكب حرارة ترتفع بسببها منها الابخرة
مائية وادخنة ارضية ولذلك يكاد يكون جميع المياه وجميع الاهوية
مخلوطة ممزوجة ثم ان توهمت صرفه فالاولى بها الاجزا العالية من النار
والاجزاء القريبة من المركز من الارض اما الاجزاء العالية من النار فلان
الابخرة والادخنة اثقل من ان تصل اليها فهناك وبتقدير وصولها
فالنار قوية على احالتها نارا واما الاجزاء القريبة من المركز فلانه يبعد وصول

شي

والماء الذي هو احد العناصر انما هو البحر المحيط باكثر الارض لا غير لانه المائي انما يكون ظاهرا فوق الارض فهو البحر لا محالة واما ان يكون باطنا في الارض فلم
ان يكون اثقل منها وهو محال وايضا لا شك ان الاغوار التي في باطن الارض مملوة ماء والماء لا يوجد منه خالص صافي فان عين الماء لم يكن كثيرا
لعمق الهوا فينفذ فيه اثار العلوية لا سيما الشمس لان تصل الاثار الى باطن الارض فيجذب الاجزاء منها ويبلغه الى ظاهر الماء ولولا ذلك
لم يكن عن الماء كله فملوحته لمخالطة اجزاء ارضية محترقة حرة كما تجد الملح من الرماد المحترق وليس ملوحته وتغيره لمخالطة الهواء فان الهوا يجعله عذبا
فالماء على هذا طبقة واحدة وان كان لا يختلف بالعذوبة والملوحة والصفا والكدورة بحسب كثرة مخالطة الارضية وقلتها منه الا لهمه

شي غريب العلا واذا عرفت ذلك فنقول تشبه ان يكون للارض ثلاث طبقات
طبقة ما يلي الى المحوضة ويحيط بها طبقة طينية يحيط بها طبقة بعضها منكشف
عن الماء جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وبعضها قد ساح عليه
البحر واما البحر فهو اسطقس الماء ويمتنع ان يكون للماء كله غير البحر لان ذلك
الماء اما ان يكون في ظاهر الارض او في باطنها وان كان في باطن الارض
فاما ان يكون في الوسط او في جانب منها والاول باطل فانه كونه في الوسط
ان كان بالطبع فالماء اثقل من الارض هذا خلف وان لم يكن بالطبع
بل بالقسر فيكون هناك قاسر قسر الماء الى الحصول في بعض جوانب الارض
وهو باطل وان كان في جانب من الارض فهو باطل اما اولا فلانه ليس
بعض الجوانب اولى من البعض واما ثانيا فلان الماء حينئذ يكون
اصغر مقدارا من الارض وذلك باطل لوجوب تعادل العناصر واما ثالثا
فلان الماء البحر لا يقصر عن ذلك الماء فلم لا يجعل ماء البحر هو الاسطقس فثبت
ان كلية الماء هو الذي يحيط بالارض وذلك هو البحر واما الهوا فهو اربع
طبقات الطبقة الاولى المحيطة بالارض المتحجنة بسخونة الارض الحاصلة
من استقرار الضوء على الارض الطبقة الثانية المحيطة بالاولى وهي باردة جدا
لان البخارات تصعد اليه والبخار عبارة عن مجموع اجزاء مائية متصغرة وافراد
هوائية والماء من شانه البرد فاذا تباعد عن الارض بحيث لا يصل اليه اثر
حرارة الارض الحاصلة بسبب انوار الكواكب فحينئذ يبرد تلك الابخرة وصار
الهوا بسببه باردا الطبقة الثالثة طبقة هوائية قريبة من الصرافة الطبقة
الرابعة طبقة دخانية لان البخار وان صعد في الهوا اصعودا فان صعود الدخان
اكثر منه لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة فيه واعني بالبخار ما يتصعد
من الرطب من حيث هو رطب وبالدخان ما يتصعد عن اليابس من حيث
هو يابس وهذه الطبقة الدخانية لقربها من النار يخالطها اجزاء نارية
فهي تكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وفوق هذه الطبقة
طبقة النار الصرفة

الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر

وفيه خمس مباحث ٭ الاول عن سبب ملوحته الملوحة ليست طبيعية
للماء والا لكان كل ماء مالحا والتالي باطل لان من المياه ما لا يكون
مالحا ولان الماء المالح اذا قطر زالت ملوحته ولانه قد يتخذ كرة مجوفة
من شمع فترسل في البحر فترشح العذب الى باطنها حتى فثبت ان هذه
الملوحة انما حصلت لماء البحر بسبب المخالطة وليس ذلك لمخالطة الهوا
فان مخالطة الهوائية يزيده رقة وسلاسة وعذوبة بل السبب لذلك

مخالطة اجزاء ارضية محترقة مرة الطعم وانت يمكنك ان تتخذ الملح من رماد دون
كل محترق ومن كل حجر يفيده التكليس بادة حدة ومرارة اذا طبخته في الماء
وصفيته ولم تزل تطبخ ذلك الماء وتدعه في الشمس فانه ينعقد ملحا وسبب
ملوحة العرق والبول مخالطة المرة المحترقة لليابسة فيملحها ثم ان الاجزاء المرة
المخالطة للماء ان كانت شديدة المرارة لم تملح بل ترعق وان كانت قليلة
المرارة بحيث اذا خالطت الماء قبل نوعا من الاستحالة ملح واما السبب
الغائي لملوحة البحر انه لولا ملوحته لاجن وانتشرت عفونته في الارض
واحدث الوباء العام البحث الثاني عن ثقل ماء البحر وذلك لملوحته وكثرة
ارضيته ولهذا قلما يرسب فيه البيض واما بحيرة فلسطين فلا يرسب فيها
شيء ولا يتولد فيها حيوان ولا يعيش البحث الثالث عن اختصاص
البحر بجانب من الارض دون جانب وذلك امر غير واجب بل الحق ان البحر
ينتقل في مدد لا يضبطها التواريخ المنقولة من قرن الى قرن الا في اطراف
يسيرة وجزائر صغيرة لان استمداد البحر في الاكثر من الانهار التي تفيض
اليها والانهار تستمد في الاكثر من العيون واما مياه السماء فان جودها
في فصل بعينه دون فصل ثم لا العيون ولا مياه السماء تتشابه احوالها
في بقاع واحدة باعيانها تشابها مستمرا فان كثيرا من العيون يغور وكثيرا ما
تقحط السماء فلا بد حينئذ من جفاف الاودية والانهار فيعرض بسبب
ذلك نضوب البحار واذا حدثت العيون من جانب آخر حدثت الانهار
فحصلت البحار من ذلك الجانب البحث الرابع في حركة البحر وسببها رياح
ينبعث اما من قعره او تعصف في وجهه او لمضيق يكون يتضغط فيه المياه
من الجوانب لثقله فيميل لصدم الساحل والينبوعية الى الناحية
التي هي اغوار او لاندفاع اودية فيه تموجه البحث الخامس عن سبب المد
والجزر في البحار والانهار ولنجعل الآن كلامنا في احكام كليات العناصر

اما الخاتمة ففيها ثلثة فصول الفصل الاول في كيفية اتصاف الاجرام
البسيطة بالكيفيات اما الكيفيات المبصرة فهي اما اللون واما الضوء
اما اللون فقد عرفت ان الافلاك غير متلونة واما الكواكب فقد اتفقوا
على ان للقمر لونا وتوقفوا في امر الشمس والغالب على الظن ان لسائر
الكواكب الوانا مخصوصة كما مضى واما العناصر فالنار البسيطة
غير ملونة لوجوه الاول وهو ان البسيطة لو كانت ملونة لكانت
النار التي تحت الفلك ملونة ولو كانت ملونة لحجبت عن ابصارنا
الكواكب فلما لم تحجب علمنا انها غير ملونة فاذن النار البسيطة غير ملونة

الثاني

الثاني وهو ان النار كلما كانت اقوى كان لونها اقل فان كير الحداد اذا قويت
النار فيه ذهب لونها الثالث وهو انا نعلم ان النار المتعلقة باصل الفتيلة
لا ترى مع انها اقوى واكثر من الصنوبرية المرئية البعيدة عن اصل الفتيلة
حتى لا يكون لقائل ان يقول انما لا ترى النار المتعلقة باصل الفتيلة لانتشارها
وانما رأينا ما بعد عنها لاجتماعها وانحصارها فيها فان ذلك الذي بقرب
من الفتيلة اولى بالاجتماع والذي بعد منها اولى بالانفراج فدل ذلك على ان
النار البسيطة غير ملونة فاما النار الملونة فليست نارا صرفة بسيطة بل تخالطها
اجزاء ارضية سود ومن شان الاجزاء السود ان الضوء متى وقع عليها
صارت حمرا والدليل على ان النار المبصرة تخالطها اجزاء ارضية وقوع ظل لهب
عن مصباح آخر والظل لا يقع الا عن الاجزاء الارضية الكثيفة واما الهواء
فظاهر من امره انه غير ملون واما الماء فالمشهور من امره انه غير ملون
ولكني وجدت للشيخ كلاما يدل على انه اثبت للماء لونا فان ابا الريحان
سأله فقال اذا كانت زجاجة صافية بيضاء مدورة ومليت من ماء صاف قامت
مقام البلور المدور في الاحراق واذا كانت خالية من الماء الصافي ومملوة من
الهواء لم تحرق ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله
فاجاب الشيخ عنه بان قال الماء جسم كثيف تقبل في ذاته لونا قبولا ما وكل
ما كان كذلك انعكس عنه الضوء ولذلك ينعكس الضوء عن الزجاج المملوة ماء
ويحصل عن الانعكاس المتراكم القوي احراق واما الهواء فليس هو مما
ينعكس عنه الضوء بل ما ينعكس فيه لانه المشف بالحقيقة واذا كان في الزجاجة
هواء لم يحصل منها انعكاس قوي هذا كلام الشيخ وهو تصريح بان الماء له
في ذاته لون ما والعبارة ايضا يدل عليه فان المحسوس اولا هو اللون والماء
يحس فله لون ما واما الارض البسيطة فقد زعم بعضهم انها غير ملونة وميل
الشيخ الى انها ملونة واحتج عليه بان الارض الموجودة عندنا وان كانت
ممتزجة مخلوطة بغيرها ولكنا قد نجد ما يكون الغالب عليه الارضية
فلو كانت الارض البسيطة شفافة لكان يجب ان نرى في شيء من اجزاء
الارض مما ليس متلونا بلون ما شيئا فيه اشفاف ولكان حكم الارض
في ذلك حكم الماء والهواء فانهما وان امتزجا الا انهما ما عدما الاشفاف
بالكلية ثم ان الذين اثبتوا للارض لونا منهم من زعم ان ذلك هو الغبرة ومنهم
من زعم ان ذلك هو السواد وزعم ان الغبرة انما يكون اذا خالطت الاجزاء
الارضية اجزاء هوائية فبسببها ينكسر ويحصل الغبرة واما اذا اجتمعت الاجزاء
الارضية بحيث لا يخالطها كثير اجزاء هوائية اشتد السواد وذلك مثل الفحم فيقبل

ان يتزمد فان النار لا تحمل لها الا تفرق المختلفات فالنار ربما حللت ما في الخشب
من الهوائية واجتمعت الاجزاء الارضية من غير ان تحللها شيء يغيب عنها ظهر لون
اجزائها وهو السواد ثم ان النارية اذا رمدت الفحم اختلطت بتلك الاجزاء اجزاء هوائية
فلا جرم ابيضت مرة اخرى وهذا الكلام اقناعي واما السبب الغائي في لون الارض استقرار
الضوء عليها حتى تسخن فيكون صالحا لان يكون مقرا للحيوانات فهذا هو الكلام في الوان
البسائط واما الضوء فهو بالذات للشمس واما للقمر فهو بالعرض واما سائر
الكواكب فهو مختلف فيه على ما عرفت والنار البسيطة غير مضيئة وانما المضيء هو المركب
واما الكيفيات المسموعة فبعضهم اثبت للفلك بسبب محاكته على النار صوتا لذيذا
متناسبا واما الكيفيات المشمومة والمذوقة فقد اتفقوا على انها غير موجودة لشيء
من البسائط اما العناصر فلانا لا نخبر فيها حال بسائطها طعما ولا رائحة ولو كانا موجودين
فيها لادركناهما واما في الافلاك فقد زعموا على انها لو كانت موصوفة بشيء من الطعوم
او الروائح لكانت تلك الطعوم والروائح معطلة ولا معطل في الطبيعة وايضا الطعوم
والروائح يحدثان بالمزاج والافلاك بسيطة فلا يكون لها شيء من الطعوم والروائح
وهذه الحجة ضعيفة جدا لانه لا يلزم من حدوث الطعم والرائحة في عالمنا بالامتزاج
ان لا يكون لهما وجود الا عند الامتزاج فان اللون ههنا قد يحصل بالامتزاج مع ان
بعض البسائط ملون وبالجملة فلا يلزم من نفي علة معينة نفي المعلول لما ثبت من جواز
تعليل المعلول النوعي بالعلل المختلفة والاقوى في ذلك انه يقال لا دليل على ثبوت الطعوم
والروائح لها فلا نثبتها اما الجزم بالنفي فذلك مما لم يقم عليه حجة برهانية فلا يصح واما الكيفيات
الملموسة فقد عرفت حال البسائط فيها واذا قد تكلمنا في الاجرام العلوية والسفلية
فلنتكلم في ان العالم واحد **الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد** المعتمد فيه
هو انه لو فرض عالم اخر لكان الشكل الطبيعي ايضا لذلك العالم هو الكرة والكرتان
اذا لم يكن احدهما محيطا بالاخرى لزم الخلا بينهما والخلا محال فالقول بوجود عالم
آخر محال ومما قيل فيه انه لو كان في الوجود عالم آخر موجود لكان ذلك العالم
ايضا مستندا الى الباري تعالى فيكون قد صدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك
محال فهذا هو البيان المطلق لاستحالة وجود عالمين واما انه جعل كل عالم في الصورة
كالعالم الاخر حتى يكون في كل عالم ارض ونار وماء وهواء وسماء كما في عالمنا لزم ان
يكون الاجسام المتفقة في الطبع تسكن اماكن طبيعية متباينة في الطبع وذلك
محال كما ثبت فان قيل ان الارضين وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية
وامكنتها مشتركة في كونها وسطا لتلك العوالم فالارضية المطلقة تقتضي
الوسط من العالم واما الارض المعينة فانها تقتضي الوسط من العالم المعين
اجاب الشيخ بانه قال انه وان كان لا شك ان الاجرام الكثيرة بالعدد لها امكنة

كثيرة

كثيرة بالعدد ولكن بحيث انه يكون كثيرة على نحو يجعل الكل لو اجتمع لكان كل المتمكن
شيئا واحدا ومكانا واحدا بالعدد على ما بيناه وهذا الاجتماع مما لا مانع له عنه
في طبعه فان الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضي الافتراق والتباين ولقائل
ان يقول لستم زعمتم ان الاجرام الفلكية والكواكب وان كانت مشتركة في الجسمية
والكوكبية والضوء واللون والمقدار فان كل واحد منها مخالف للاخر بنوعيته
فاذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الارضون الموجودة في العوالم وان كانت
متساوية في الارضية الا انه مع ذلك يكون لكل واحد منها حقيقة نوعية مخالفة
لنوعية الارض الاخرى وعلى هذا التقدير لا يكون الارضون لاجل اشتراكها في مطلق الارضية
يكون طالبة لمطلق الوسط ثم ان كل ارض لحقيقتها المخصوصة التي بها تخالف
الارض الاخرى يكون طالبة للوسط المعين واذا كان هذا الذي قلناه محتملا لم يكن
جزمكم برهانيا فانه قالوا انا لا نعقل من الارض الا الجسم البارد اليابس بطبعه فلو كان
هناك خصوصية وراء ذلك لم يكن تلك الخصوصية لازمة لهذا القدر المشترك واذا لم يكن
لازمة امكن فرض الارضين عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض
يكون الارضون متساوية في النوعية فيطلب كل واحد منهما ما يطلبه الارض
الاخرى فنقول ان كان الامر كذلك لزم ان يكون الاجرام الفلكية كلها متحدة في النوع
لانها مشتركة في مطلق الجسمية فان كان هناك خصوصية لم يكن تلك الخصوصية
لازمة لتلك الجسمية واذا لم يكن لازمة امكن فرض تلك الجسمية عارية عن تلك
الخصوصية وعند ذلك الفرض يكون الاجرام الفلكية متساوية في النوعية
فيجب ان يطلب كل واحد منها ما يطلبه الفلك الاخر من الوضع والحيز فان
قالوا هذه الاجرام الفلكية اختلفت لموادها فلاجل اختلاف موادها اختلفت
اوضاعها واحيازها فنقول فجوزوا ههنا ان يختلف الارضون في موادها حتى
يكون لكل ارض بسيطة عالم معين فان ادعوا ان الارضين متماثلة المادة فنقول
لا نزاع في ان اجزاء الارض التي في عالمنا متشاركة في المادة ولكن لم قلتم ان مادة
الارض الموجودة في عالم آخر يجب ان يكون مساوية لمادة الارض الموجودة في هذا
العالم وبالجملة فكل ما يذكرونه ههنا منتقض بالاجرام الفلكية فثبت ان هذه
الحجة ضعيفة ومما احتجوا به على امتناع وجود ارضين كثيرة مثلا انها لو كانت
موجودة لكانت متساوية في الماهية فانفصال بعضها عن البعض ليس لطباعها
والا لاستحال ان يوجد منها جزء متصل واما السماويات فهي علة تحدد الامكنة
العنصريات لا علة حصول تلك العنصريات في تلك الامكنة فاذن انفصال
بعضها عن بعض ليس لذواتها ولا للسماويات ايضا فهو اذن لقاسر
خارج وذلك محال لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك وامتناع انثلامه

من موضوع و موضوعه الى موضع آخر وهذه الحجة مبنية ايضا على انها لو كانت موجودة
لكانت متحدة في النوع وقد سبق الكلام عليه قد احتج من اثبت عوالم كثيرة
بانه قال ان مفهوم قولنا العالم اما ان يكون مانعا من ان يكون مشتركا فيه
بين كثيرين واما ان لا يكون مانعا فان كان مانعا لم يكن علمنا بوحدة العالم
موقوفا على حجة وبرهان بل كان كل من تصور يعرف بالضرورة استحالة وجود العوالم
وذلك ظاهر الفساد فاذن مفهوم قولنا عالم لا يمنع العالم من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين
لكن العالم ليس من الامور التي اذا فرضت له جزئيات كانت تلك الجزئيات
على سبيل ان واحدا يكون بعد الآخر لان العالم شيء ازلي بل لما ثبت امكان وجود
العالم فقد ثبت امكان وجود امور ازلية والامور الازلية لو لم تكن موجودة
في وقت استحال حصولها لانها اذا كانت معدومة فمن المستحيل ان توجد بعد
عدمها بحيث يكون ازلية فاذن لو كان العالم الثاني ممكن الوجود فهو ازلي في العوالم
الكثيرة موجودة في الازل والجواب ان الكلي هو الذي لا يكون نفس مفهومه
سببا لامتناع الشركة فيه وليس يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك
المفهوم عدم امتناع الشركة والممتنع لا يعقل ان يكون امتناعه معللا بكل شيء
بل علة الامتناع امر واحد ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد
سلب الامتناع فكذا ههنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع
انه لا يكون الامتناع حاصلا

الفصل الثالث

في ان الاجسام الفلكية
اقدم من الاجسام العنصرية وان احيازة الافلاك متقدمة على احيازة العناصر
ان المركبات انما تكون عن البسائط فالمركبات متاخرة عن البسائط والبسائط
محتاجة الى الاحياز فهي متاخرة واحياز العناصر انما توجد بسبب الاجرام الفلكية
فالاحياز متاخرة عن الاجرام الفلكية فثبت ان الاجرام الفلكية متقدمة بالطبع
والشرف على الاجرام العنصرية وليكن هذا آخر ما نقوله في الاجرام البسيطة
وبالله التوفيق

الباب الثالث من الفن الاول من الجملة الثانية من الكتاب الثاني في المزاج وكيفية الفعل والانفعال وفصوله تسعة عشر

الفصل الاول في حقيقة المزاج قد عرفت ان العناصر اذا اختلطت فان كل
واحد منها يكسر كيفية الآخر او يكسر كيفيته عن الآخر فكل واحد منهما يكسر كيفية
الآخر يسمى بالتفاعل فنقول هذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها لبعض
فانه ان لم تكن المماسة معتبرة في ذلك التفاعل فاما ان يعتبر فيه نسبة اخرى وضعية
او لا تعتبر تلك بل يكون كيف اتفق والقسم الاخير باطل والا لكان الجرم يسخن
شيئا موجودة على بعد مائة فرسخ منه فاما اذا كان على نسبة وضع آخر غير المماسة
يقتضي نوعا من المحاذاة والقرب فان المتوسط اذا كان لا يسخن ولا يبرد
لم يسخن

لم يسخن المنفعل الابعد ايضا ولم يبرد وانه يسخن المتوسط القريب وبواسطته يسخن
الجسم البعيد وجب ان يكون المسخن مسخنا لذلك البعيد بواسطة المماسة لا محالة فالفعل
والانفعال انما يجري بين الاجسام التي عندنا بفعل بعضها في بعض اذا كانت بينها
مماسة هذا ما قاله الشيخ وقد ذكر في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم
النفس من طبيعيات الشفا فصلا اخر فهو ما ذكره ههنا فانقله بلفظه قال
في الجواب من انكر تادي اشباح المبصرات في الهوا من غير ان يتكيف الهوا انه ليس بيّنا
بنفسه ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان
موجودا مستويا في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة ان يكون كل فعل وانفعال
بالتلاقي والتماس بل يجوز ان يكون اجسام تفعل اشيا من غير ملاقاة فيكون اجسام
تفعل بالملاقاة واجسام لا تفعل بالملاقاة وليس يمكن لاحد ان يقيم برهانا على
استحالة هذا اولا على انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع يجوز ان
يؤثر احدهما في الآخر من غير ملاقاة انما يستبعد هذا ضرب من التعجب كما انه
لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها انما تفعل بعضها في بعض مثل تلك
النسبة المباينة وكان اذا اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه
كما يتعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان
صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول ان من شان
الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح
متقول البصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل
في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع
وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة
الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال
بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تقدم في فصل حقيقة
المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتم الا بالتلاقي والمماسة وانه لكثير
تعجبي من امثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ ومن الاشكالات
على اصل الكلام ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام الغريبة
منها فانها لا تسخن الافلاك وتضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام
التي تتوسط بينها وبين الارض فان الافلاك والنار والهواء الاثير
مضيئة بل هي شفافة واذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه
الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتم الا بالتلاقي والتماس
فان قيل ليس غرض الشيخ من الحجة التي ذكرتها بيان توقف الفعل والانفعال
مطلقا على التلاقي والتماس بل بيان ان كل جسم يؤثر كل واحد منهما في الآخر

ويؤثر بمماسة في البعيد لا محالة فالفعل الخ

وبتاثر عن الآخر فان ذلك لا يتم الا بالتلاقي واما الشمس فانها وان افادت الضوء والسخونة
للارض لكن الارض ما اثرت فيها وكذلك المرئي وان اثر في العين لكن العين
لا تؤثر في المرئي فبطل الفرق فنقول انه لما ثبت في العقل جواز ان يؤثر احد
الجسمين في الآخر من غير ملاقاة جاز ايضا ان يؤثر الآخر فيه ايضا من غير
ملاقاة والحجة التي ذكرتموها ان صحت كانت مانعة من الامرين مطلقا فالصحيح
معنا ان نغير الاحتجاج ونقول فيه على المشاهدة وهو انه لعل الكلام
انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة تكون متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها
لا يؤثر في البعض ولا يتاثر عنه الا عند التلاقي والتماس فاعتبرنا التماس لذلك فاما
انه محال لم لا يجوز في العقل ان ينفعل عنصر عن عنصر من غير ملاقاة ومماسة فذلك
غير محتاج اليه في هذا الموضع بل الحق ان ذلك محتمل وانه كان جائزا فهذا ما نقوله
في هذا الموضع واذا ثبت ذلك فنقول العناصر اذا تلاقت انكسر كل واحد منها
في كيفيته بالآخر فهناك امور ثلثة المنكسر والكاسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية
لما علمت ان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص
بل المنكسر هو الموضوع واما الكاسر فليس ايضا هو الكيفية لان انكسار كيفيتي
العنصرين المتضادين اما ان يحصلا معا او لا معا فان حصلا معا فكانت كيفية
كل واحد من العنصرين هو كيفية العنصر الآخر والعلة واجبة الحصول مع المعلول
فاذا كان الانكساران يوجدان معا فالكاسران موجودان عند حصول
الانكسارين فالكيفيتان المتضادتان موجودتان في محل مرافقتهما عند حصول
انكسارهما هذا محال واما ان كان انكسار احدهما بالآخر سابقا على انكسار
الآخر به فهو باطل لان المكسور لا يعود كاسرا للكاسرة فكان يجب ان لا ينفعل
الكاسر عن المكسور بعد حصول الانكسار وحينئذ يكون ذلك فسادا لا
مزاجا فثبت ان الكاسر ليس هو الكيفيتين بل الصور التي هي مبادي تلك
الكيفيات ومعنى هذا اشكال وهو ان الماء البارد بالفعل والماء الحار بالفعل
اذا اختلطا انكسر البارد بالحار وليس للماء الحار صورة هي مبدا حرارة
حتى يجعل تلك الصورة كاسرة لبرودة الماء فاذن الكاسر لبرودة الماء هو
نفس كيفية الحرارة الموجودة في الماء الآخر فنقول كما ان الذي يحرك حركة
مكانية بالقسر لا يفيد الحركة فقط بل يفيد بالقسر مبدا الحركة محفوظا
في جميع زمان الحركة فيشبه ان يكون الامر هاهنا كذلك وهذا موضع
يجب ان يتفكر فيه واما الانكسار فهو عبارة عن زوال تلك الكيفيات
الصرفة عن تلك البسائط واذا عرفت ذلك ثبت ان كل واحد من العناصر
يفعل بصورته وينفعل بمادته ثم ان طبايع الممتزجات اذا كانت باقية

كانه

كان كل واحد منها مانعا للآخر من ان يصدر عن صورته في مادته تلك الكيفية
الصرفة البسيطة وقد عرفت انها قابلة للاشد والاضعف بالمعنى الذي عرفت
وحينئذ الكيفية التي تستعد لقبولها احد اجزاء ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج
مثل الكيفية التي يستعد لقبولها الجزء الآخر من ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج
وتلك الكيفية تكون لا محالة حرارة مكسورة او برودة مكسورة او رطوبة
او يبوسة مكسورة وذلك لان الطبيعة التي للجزء الناري من الممتزج لو لم تكن
ممنوعة بضدها كانت تعطي الحرارة القوية واذا صارت ممنوعة بالمعارض
فلا جرم لا تفيض عنها الحرارة القوية التي يعوق عنها المعارض واما الحرارة
الضعيفة التي لا يعوق منها المعارض وجب ان تفيض والحرارة الضعيفة
بعينها هي البرودة الضعيفة فظهر من هذا ان التفاعل متى استقر فانه
يحصل في جملة الممتزج كيفية متشابهة هي المزاج واعلم ان الشي لا يكون
متشابها بالذات وانما قلنا للكيفية المزاجية انها كيفية متشابهة لان كل
واحد من اجزاء المركبات ممتاز بحقيقته عن الجزء الآخر فتكون الكيفية
القائمة به غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك
الاجزاء متساوية في النوع فلذلك قلنا الكيفية المزاجية انها كيفية
متشابهة فهذا هو التحقيق في المزاج ثم ان الشيخ رسمه بانها كيفية تحدث
عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس
اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها حدثت في جملتها كيفية
متشابهة هي المزاج وفيه شكوك احدها انه احال التفاعل على الكيفيات
ونحن قد بينا انه محال على الكيفيات وانه انما يصح ذلك على الصور وثانيها
وهو انه حد الضدين بانهما امران وجوديان متى تعاقبا على موضوع
واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف فاذا كان مراده بالضد ذلك
فقد تطرق الخلل الى رسم المزاج لان المزاج منه اول وهو الذي يكون حصوله
من اجتماع البسائط ومنه ثان وهو الذي يكون حصوله من اجتماع المركبات
مثل الذهبية الحاصلة من تفاعل الزيبق والكبريت ومعلوم ان
هذا المزاج الثاني لا يكون حصوله عن تفاعل كيفيات متضادة لان كيفية
الكبريت لا تكون في غاية البعد عن كيفية الزيبق لان كل واحد منهما
مركب وكيفية المركب لا تكون في الغاية فظهر انه لما اعتبر في الضدين
غاية الخلاف واعتبر في المزاج ان يكون عن كيفيات متضادة لزمه خروج
المزاج الثاني عن الحد وثالثها وهو ان الطعوم والروائح والالوان المركبات
كلها كيفيات حادثة عن تفاعل كيفيات متضادة لكن الرسم صادق

هذه الاشياء في هذا الرسم فقد بطل هذا الرسم فالاولى ان يقال المزاج
كيفية ملموسة حاصلة في الجسم المركب عن العناصر المتضادة الكيفية
عند انكسار كيفية كل واحد منها بطبيعة الآخر ثم لا يشترط في الضدين
ههنا غاية الخلاف **الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج** من الناس
من زعم ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض حتى ذهب بها
الى ان يخلع صورتها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ
صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل
تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة التي للبسائط ومنهم
من جعل تلك الصورة صورة اخرى هي صورة النوعيات ويدل على فساد هذا
القول امران الاول انا اذا وضعنا قطعة من لحم في القرع والانبيق حتى
الى جسم مائي قاطر والى ثفل ارضي غير قاطر فنقول الاجزاء التي كانت في المركب
اما ان يكون بينها اختلاف في استعداد التقطير وعدمه واما ان لا يكون
بينها اختلاف في ذلك فان لم يكن بينها اختلاف وجب ان يكون الكل قاطرا
او الكل ممتنعا عن التقطير واما ان كان بينها اختلاف فذلك الاختلاف
اما ان يكون بنفس ماهياتها او بما يكون داخلا فيها او بما يكون خارجا
عنها والقسمان الاولان يقتضيان اختلاف اجزاء المركبات بالماهية
واما ان كان ذلك الاختلاف بامر خارج عنها فذلك الامر الخارجي ان كان لازما
لزم منه اختلاف ماهياتها لان الامور المختلفة في اللوازم مختلفة في الماهية
وان لم يكن امرا لازما لتلك الاجزاء امكن ان يوجد اجزاء المركبات من غير
ان يحصل فيه تلك الامور التي باعتبارها صار البعض بحال والبعض بحال
اخرى وذلك يقتضي ان يوجد من اللحوم لحم يقطر كله او يرسب كله وكذلك
القول في سائر المركبات ولما بطل ذلك بطل هذا المذهب الحجة الثانية
وهو ان صور البسائط لو تفاسدت فان كان فساد كل واحد منهما مقارنا
لفساد الآخر مع ان فساد كل واحد منها معلول لوجود الآخر لكانت
الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين وذلك محال وان سبق
فساد احدهما فساد الآخر استحال ان يفسد الفاسد مفسده فبقي
ان يقال التغير انما وقع في كيفيتي العنصرين والفاعل لذلك التغير هو ما لكل
واحد منهما من الصورة وان تلك الصورة محفوظة الذات في كل
واحد منهما من غير ان يفسد العناصر اصلا واحتج الخصم بان قال ان كان
الممتزج لا يتغير جوهر بسائطه فيكون النار فيه موجودة لكنها متفرقة قليلا قليلا
والماء موجود ولكنه يسخن قليلا قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورا زائدة تحلى

صور

صور البسائط وتلك الصورة حاصلة في كل واحد من الاجزاء فكان كل جزء موجود
من الاسطقسات في المركب وهو نار مستحيلة قد اكتسبت صورة اللحمية
فيكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة
ان تصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف
المحسوس وحد من حدود التوسط فيه بين الحار والبارد والرطب
واليابس يعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية فيكون حينئذ من شان
البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع وان لم يتركب بل اذا استحال فقط
فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث هذه الصور والجواب ان هذه
الشبهة ليس اعتراضا على احد المذهبين اولى من اعتراضها على الآخر وذلك
لان اجزاء الممتزج انما يفسد عنها صورها ويحصل فيها صورة اخرى عند انتهائها في تغيرها
الى حد معين فاذا كان كذلك فمن الجائز ان ينتهي كيفية كل واحد من البسائط
الى ذلك الحد حتى يفسد عنه الصورة التي كانت ويحدث فيه الصورة المزاجية
الا ان يقال بان المعد لحصول تلك الصورة ليس هو الاستحالة التي في ذلك
الحد فقط بل الاستحالة مع التركيب وحينئذ يكون هذا هو جوابنا
الفصل الثالث في اقسام الامزجة قد عرفت ان الكيفيات الاولية التي في الاركان
التي باعتبارها يصح التفاعل اربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فنقول ان المزاجات بحسبها وذلك على قسمين احدهما ان يكون المقادير
عن الكيفيات المتضادة في الممتزج متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية
متوسطة بينها بالتحقيق وذكر في القانون ان المعتدل على هذا المعنى محال ان
يوجد اصلا وذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات النجاة انه اذا كان
الجسم المركب من اسطقسين فقط فيمكن ان يكون التركيب فيهما من قوى
متساوية ولا يمكن ان يتركب من اجزاء متساوية القوى فوق اثنين جسم
البتة وذكر في الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الاول
من الطبيعيات ان المركبات ان كانت عن اكثر من بسيطين وفيها
غالب فالحيز للغالب وان تساوت غلب البسيطان اللذان جهتاهما واحدة
بالقياس الى المواضع الذي فيه التركيب وحصل المركب في اقرب الحيزين من
حيز وقوع التركيب اقول النقل الاول صريح في امتناع التركيب من
البسيطين متساويين والنقل الثاني صريح في جواز التركيب من بسيطين
متساويين ومنع عن جواز التركيب عن اكثر من بسيطين والنقل
الثالث صريح في جواز التركيب عن ثلثة بسائط متساوية الا ان الحق
هو الاول والثاني المذكوران على سبيل التقدير بمعنى انه لو وجد هذا

المحال فكيف الحكم فيه الآن فنقول المعتمد في المنع من تركب الجسم عن بسيطين
متساويين بهواته يلزم ان لا يحصل في حيز واحد منهما لانه ليس الحصول في احدهما
اولى من الآخر فاذا اعترف الشيخ بانه في تلك الحالة لم يمكن ان تخصص بحيز معين
فقد اعترف بما اعتمد عليه في استحالة التركب عن البسيطين وشبيهه الحق
الحق هو ان التركب عن البسايط المتساوية ممكن ولكنه لا يكون باقيا
مستمرا بل يكون سريع التحلل وسريع الغلبة بعضها لبعض القسم الثاني
ان لا يكون المزاج وسطا مطلقا بين الضدين ولكن يميل الى احد الطرفين
لكن المعتبر في صناعة الطب بالاعتدال وعدم الاعتدال تحت هذا بين
القسمين المذكورين فان المعتدل بهذا المعنى اما ان لا يكون ممكنا او ان كان
ممكنا فهو غير مستمر بل المعتدل الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم هو مشتق لا من التعادل
الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة وهو ان يكون قد توفر على الممتزج
من العناصر البسيطة الذي ينبغي له في مزاجه واذا عرفت معنى المعتدل عرفت
ايضا معنى غير المعتدل فنقول الخارج عن الاعتدال اما ان يكون خارجا
في كيفية واحدة فقط او في الكيفيتين معا اما القسم الاول وهو ان يكون
معتدلا في احد المتضادين وخارجا من الاعتدال في المتضادين الآخرين
فلنفرض الاعتدال حاصلا في الرطوبة واليبوسة فتكون الغلبة حينئذ
اما للحرارة او للبرودة فهذان قسمان ولنفرض الاعتدال حاصلا في الحرارة
والبرودة فتكون الغلبة حينئذ اما للرطوبة او لليبوسة وهذان
قسمان آخران واما ما يكون خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين فلنفرض
كون الحار غالبا فاما ان يكون الغالب معه الرطب او اليابس وهذان
قسمان آخران ولنفرض كون البارد غالبا فاما ان يكون معه الرطب او اليابس
وهذان قسمان آخران فهذه الاقسام الثمانية اقسام الخارج عن الاعتدال
واما المعتدل فهو قسم واحد فالامزجة اذن تسعة فهذا ما يليق بالحكمة
من البحث عن امر المزاج واما ما وراء ذلك فقد ذكرناه في شرح القانون

الفصل الرابع في اقسام انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس

اعلم ان لهذه الكيفيات الاربع افعالا وانفعالات فمنها
ما هي للفاعلتين ومنها ما هي للمنفعلتين فاما التي للفاعلتين
فمنها ما ينسب الى الحر ومنها ما ينسب الى البرد ومنها ما ينسب
اليهما جميعا فالمنسوب الى الحر مثل النضج والطبخ والشي والتبخير والتدخين
والاشتعال والاذابة والحل والعقد والمنسوبة الى البرد مثل التفجج
ومنع الطبخ والنضج والشي ومنع التبخير ومنع التدخين ومنع الاشتعال

ومنع الاذابة

ومنع الاذابة الذي هو الاجماد ومنع الانعقاد وهو الحل والتكرج واما الأمر
المشترك بينهما فمثل التعفين ومثل تجميد كثير من الاجسام كالحديد والقرن فان
كل واحد منهما يجمد بالحر والبرد ومثل العقد والتبخير واما الامور المنسوبة الى
الكيفيتين المنفعلتين فهي انفعالات لا غير فمنها ما هي بازاء هذه الافعال
الصادرة عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل الانقلاء
والانشواء والتبخر والتدخن والاشتعال والذوبان والانعقاد
ومنها ما ليس بازاء هذه الافعال فمن ذلك ما يقاس احدى الكيفيتين
الى الاخرى واما اليابس فمثل الابتلال والنشف والانتقاع والميعان
والرطب مثل الجفوف والاحالة الى النشف واما ما ليس لقياس احدهما
الى الآخر فمن ذلك ما هو للرطب وحده ومنه ما لليابس وحده ومنه ما هو
للمركب منهما اما الذي للرطب وحده فمثل الانحصار وسرعة الانفصال
والانخراق والذي لليابس فمثل الانكسار والانرضاض والتفتت والانشقاق
وامتناع الانفصال بمثله والالتصاق بغيره واما الذي للمختلط فمثل الانتساخ
والانطراق والانعصار والتلبد والامتداد والتكرج فهذه هي الافعال والانفعالات
التي تصدر عن بساطة هذه الكيفيات وتركبها صدورا اوليا فما كان من هذه
الاحوال مشتركا جمعنا القول فيه في فصل واحد وما كان من هذه الاحوال
مشتركا بين الفاعلة والمنفعلة فسبيلنا ان لا نكرره في فصل المنفعلة فلنعقد الآن
في شرح هذه المعاني فصولا

الفصل الخامس في النضج

حده انه احالة
من الحرارة للجسم ذي الرطوبة الى موافقة الغاية المقصودة وهو على نوعين
طبيعي وصناعي والطبيعي على نوعين نضج نوع الشي ونضج ضرورية ونضج الضرورية
على قسمين نضج ما يحتاج الى جذبه وهو نضج الغذاء ونضج ما يحتاج الى دفعه وهو
نضج الفضل فاما نضج نوع الشي فكنضج الثمرة والفاعل في هذا النضج موجود
في جوهر النضيج وتحيل رطوبته الى قوام موافق للغاية المقصودة والى ان يتم اذا
صار بحيث يولد المثل ان كان من شأنه ذلك واما نضج الغذاء فهو اف… جوهره
واحالته الى مشاكلة طبيعة المغتذي وفاعل هذا النضج ليس موجودا في جوهر النضيج
بل في جوهر المغتذي لكنه مع ذلك احالة من الحرارة للجسم الرطب الى موافقة الغاية
المقصودة التي هي افادة ما يتحلل والاسم الخاص بهذا النضج هو الهضم واما نضج
الفضل وهو نضج الشي الذي لا ينتفع به في التغذية فهو مغاير للنوعين الاولين
فان هذا النضج احالة للجسم الرطب الى قوام يسهل معه دفعه وذلك اما بتغليظ
القوام ان كان رقيقا او بترقيقه ان كان غليظا واما بتقطيعه ان كان المانع من الدفع
شدة اللزوجة وهذا النضج ايضا احالة من الحرارة للجسم الرطب الى موافقة الغاية

المقصودة وكذلك العول في النضج الصناعي **الفصل السادس فيما يقابل النضج**
وهو امران احدهما كالعدم وهو ان تبقى الرطوبة غير مبلوغ بها الى الغاية المقصودة
مع انها لا تكون قد استحالت الى كيفية منافية للغاية المقصودة مثل ان تبقى الثمرة
نية او يبقى الغذا بحيث لا يكون قد استحال عن حاله او يبقى الفضل غير مستحيل الى
ما يوافق الاندفاع وهذه الفجاجة قد يفعلها بالعرض مانع وجود الحرارة وهو البرودة
وثانيهما ان تحصل تلك الرطوبة حرارة غريبة ولا تكون الحرارة الغريزية موجودة او
ان كانت موجودة فتكون ضعيفة وحينئذ تستولي على تلك الرطوبة الحرارة الغريبة
فتحيلها لا الى ما يوافق الغاية المقصودة وتلك الحرارة الغريبة اما ان تكون قوية بحيث
تسرع في تحليل الرطوبات واما ان لا تكون فالاول هو الاحراق والتجفيف
والثاني هو العفونة فكان الرطوبة الغريزية تتداولها حرارة غريزية وحرارة غريبة
فان استولت الحرارة الغريزية جعلتها موافقة للغاية المطلوبة وان استولت الحرارة
الغريبة احالتها الى كيفية منافرة للغاية المطلوبة ومنتهى العفونة البلى او حصول
نوع تلك الحرارة التي كانت عفنية بالنسبة الى الاول غريزية بالنسبة الى ذلك النوع
واعلم ان البرد يعين على العفونة لتضعيفه للحرارة الغريزية وحفظه للحرارة الغريبة
واعلم ان سبب النضج الثاني والثالث حرارة غريبة ولكنها غريزية للشي الذي
لاجله النضج فاذا فعلت هذه الحرارة فعلها وبلغت الغاية المقصودة فقد نضج
وان تجاوزها بان كانت في حدة وان استولت عليها حرارة غريبة تخالفها افسدت
على الغريزية فعلها فيزول الغذا عن الكيفية الملائمة للطبيعة المغتذية وذلك هو
العفونة **الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والنتوة** والعفونة
مادة النضج جسم رطب وفاعله الحرارة الغريزية وصورته تكييف الرطوبة بكيفية
موافقة لغرض الطبيعة وغايته تتميم نشو الاشخاص بحرية والنتوة مادتها جسم رطب
وفاعلها عدم حرارة او برد وصورتها بقا الرطوبة غير مسلوك بها الى الغاية الطبيعية
وذلك امر عدمي وغايتها العرضية هي التي تسمى الباطل **الفصل الثامن في التكرج**
انه يتولد من حرارة عفنية في الشي يفعل تبخيرا فيه ولا يبلغ الى ان ينفصل بالتمام
بل يحتبس البرد على وجه الشي ويحدث منه لون ابيض من اختلاط الهوائية بتلك
الرطوبة كما يعرض للزبد وسبق بيان وجهه فان لم يكن هناك حرارة لم يكن تكرج فان كانت
اقوى من التكرج كانت عفونة وان كانت اشد من ذلك كان تجفيفا او احراقا
الفصل التاسع في الطبخ فاعله القريب جسم فيه حرارة ورطوبة تسمى المطبوخ
لحرارته وبرطوبته ومادته جوهر فيه رطوبة واذا قيل للذهب انه انطبخ
فباشتراك الاسم **الفصل العاشر في الشي** الفاعل القريب له حرارة خارجة
يابسة ياخذ من رطوبة ظاهر المشوي اكثر مما ياخذ من رطوبة باطنه ورطوبة
المشوي

المشوي جوهرية ورطوبة المطبوخ مركبة من الاصلية والغريبة ثم هي الى الملاقي اما
ان يكون هوائيا او ارضيا فالاول هو الشي المطلق والثاني لا يخلو اما ان يتوسط
بين الفاعل والمنفعل واسطة وذلك هو المقلي او لا يتوسط وهو التكبيب
واما اذا كان الفاعل بحرارة شي لزج سمي تطجينا **الفصل الحادي عشر في التبخير
والتدخين** التبخير تحريك الاجزا الرطبة متحللة من شي رطب الى فوق والتدخين
كذلك الا ان الاجزا الغالب فيها اليابس فالبخار ماء متحلل والدخان ارض متحللة وكلاهما
عن حرارة لكن مصعدة فالرطب المحض لا يدخن واليابس المحض لا يبخر **الفصل الثاني
عشر في** اصناف تاثير الحرارة في المركبات . اعلم ان الرطب مطيع للتصعيد واليابس
عاص عليه فهما اذا امتزجا فاما ان تجمد تلك الرطوبة او لا تجمد فان انجمدت فالنار اما ان تقوى
على تخليص الرطب من اليابس وعلى افراده ذلك الجوهر او لا تقوى فان لم تقو فذلك الجسم لا يكون
منطرقا وسبب ذلك ان رطوبته غير لزجة ولا دهنية وهذا القسم على قسمين احدهما ان
يكون الغالب عليه الما كالياقوت وثانيهما ان يكون الغالب عليه الارض كالطلق واما
اذا قويت الحرارة على ازالة جمود المركب ولم تقو على تفريق اجزائه كان ذلك بجمود الالية
كما في الحديد والزجاج او تقوى على الاسالة والتذويب كما في سائر الاجساد وهذا ان
قد يكون رطوبتها لزجة دهنية فتكون منطرقا كالاجساد السبعة وقد لا يكون كذلك كالزجاج
والخزف ثم ان الاقسام الثلاثة اعني ما يذوب وما يلين وما لا يذوب ولا يلين فالنار
وان كانت لا تقوى على افراده لكنها تغيرها رزانة وثقلا وذلك كالتي سوى الفضة
فان هذه اذا احكمت فيها النار ثقلا انفصل عنها شي اشبه الكباريت واذا زادت عند
ذلك ثقلا لان المنفصل شي هوائي خفيف فاذا زالت بقيت الارضية فحينئذ يقتصر الشي
الثقل واما اذا كانت الحرارة قوية على تخليص رطب المركب من يابسه فذلك على قسمين
اما ان يكون قد حصل بين ذلك الرطب واليابس تاثير وتاثر او لم يكن فالاول كالشمع
والثاني كالطلق المعجون بالماء وفي كلا الموضعين فالنار تقوى على التفريق واعلم
ان الجسم اليابس لا يتصعد الا عند احد امرين الاول ان يكون متخلل الاجزا متخلخلا
المخرط فاذا فعل به ذلك قبل التصعيد مثل النحاس فانه لا يتصعد لكنه اذا زنجر نحوه
بحكمة يتصعد الثاني ان يخلط بما يقبل التصعيد خلطا محكما مثل اذا اردنا تصعيد الطلق
والزجاج ربيناهما بالنوشادر تربية محكمة ثم اوقدنا عليه ايقادا قويا فانه يتصعد
الجميع ولما عرفت السبب في تصعيد اليابس فحقا بلا لهما المانعان من تصعيده
ان يتصعد **الفصل الثالث عشر في المشتعل والمنجم** المشتعل هو الذي
ينفصل عنه بخار دخاني دهني لطيف من شانه ان يتصعد عنه دخان قابلا لاشتعاله
الى النار المضية المشرقة واما الشي غير المشتعل فهو الذي تستحيل اجزاؤه الى النارية
اشراقا واضاة وسخونة لكنه لا ينفصل عنه شي اما الييبوسة مثل الصخرة واما

فان لم تقو فاما ان تقوى على ازالة
ذلك الجمود او لا تقوى

لشدة رطوبته ثم ان من الاشيا ما يكون مشتعلا ومتجمرا معا كالحطب ومنها ما يشتعل ولا يتجمر كالدهن ومنها ما يتجمر ولا يشتعل كالفحم

الفصل الرابع عشر في الحل والعقد

اصل هذا الباب ان نعرف ان الحل والعقد كالطرفين والخثورة كالواسطة فلنعتبر قابل هذه الامور الثلاثة وفاعلها اما القابل فنقول ان النار والهوا لا يقبلان الجمود لغاية لطافتهما واما الارضية والمائية فتقبلان الاحوال الثلاثة واما النظر في الفاعل فنقول ان الانحلال في الارضية يحصل اما بسبب البرد واما بسبب الرطوبة واما في المائية فالانحلال انما يحصل بسبب الحر واما الانعقاد في الارضية فهو يحصل اما بسبب الحر واما بسبب البرد والمبسوط واما الخثورة فقد يكون بسبب مخالطة الارضية للمائية وقد يكون بسبب مخالطة الهوائية للمائية كما في الزبد لان الهوا اذا احاط به سطح مائي واحتقن فيه عرض لذلك الهوائي ذلك السطح ما يوجد في الزق المنفوخ اذا دفع باليد من خارج وذلك هو الخثورة التي لا معنى لها الا عسر النفوذ فيه لما فيه من المقاومة واذا عرفت هذا الاصل فنقول الملح ينعقد بالحر وينحل بالبرد اما انعقاده بالحر فلان فيه اجزا ارضية محترقة فاذا استعانت بالحر الخارجي افادت التجفيف واما انحلاله بالبرد فلان البرد يوهن قوة اليبوسة التي فيه المستفادة من الحر اعني القوة التي بسببها قدر اليابس على عقد تلك الرطوبة واما انحلاله بالرطوبة فلان مادته ما عقده يبس ارضي فاذا اغلبت الرطوبة صارت اليبوسة العاقدة مغلوبة ولكن يجب في الرطوبة ان لا يكون لزجة فان اللزوجة تزيد في العقد واما البيض فهو انما ينعقد بالحر لان المنبث في جوهره يبوسة رقيقة النضج في الرطوبة فاذا سخن البيض استولى بما فيه من اليبوسة بذلك الحر فقوية على العقد واما الدم فاما ان يكون رقيقا او غليظا فان كان رقيقا جمد لمائيته ولم يجمد والشظايا التي فيه يعينه على الجمود ولذلك فان نحي الشظايا ان كانت قليلة كما في دم بعض الحيوانات لم ينعقد واما ان كان الدم غليظا حصلت الخثورة فيه ولا تتم الجمود ثانيا وذلك لاختلاف اجزائه في الجمود واما انحلاله بالرطوبة فلما فيه من الاجزا المتحللة بالرطوبة واما الزيت فانه لا يجمد ولكنه يخثر من الحر والبرد اما عدم الجمود فلما فيه من الهوائية واما خثورته من الحر فلما فيه من الارضية واما خثورته من البرد فلما فيه من الجمود المائية واما المخ فخثورته لاجل ان الهوائية غالبة فلذلك منع يعرض للبرد وقد فترت قوته وفارقته الهوائية فحينئذ يصير رقيقا واما العسل فلان الحر يحلله ارق مما كان لتحليله اللطيف منه واما البرد فانه لا يجعله ارق مما كان بل يزيده جمودا واما انعقاد اللبن بالجبنية فلما فيها من الارضية العاقدة ولذلك فكل لبن قليل الجبنية لا ينعقد واعلم انه ربما اجتمع الحر والبرد على انجماد الشي وحينئذ تصعب اذابته ورتبة الشي هو الذي اعان الحر على تحليل رطوبته

واعان

واعان البرد عليه بتجميد ما بقي من الرطوبات وذلك كالحديد والخزف والطلق ومع ذلك فكل هذه الاشيا قابل للذوب ولو بالقسر واعلم ان كل ما يذوب فانه يلين اولا الملح وذلك لان اليابس فيه قليل الكمية كثير القوة فما دامت القوة باقية لا يذوب فاذا انكسرت القوة حصل الذوب وقد بقي من المباحث المتعلقة بالحرارة والبرودة شي آخر وهو تعاقب الحر والبرد

الفصل الخامس عشر في سبب تعاقب الحر والبرد

اذا استولى الحر على ظاهر جسم بارد برد باطنه وبالعكس والجسم الذي يقع فيه ذلك على وجهين الاول ان يكون ذلك الجسم انما يسخن او يبرد لنفوذ اجسام لطيفة في عمقه اما حارة او باردة فاذا استولى الضد على الظاهر انهزمت تلك الاجسام اللطيفة الى الباطن واحتقنت فيه فتشتد تلك الكيفية الثاني ان يكون سخونة ذلك الجسم او برودته لا لنفوذ جسم آخر فيه بل يكون الجسم في ذاته سخينا او باردا ثم اذا استولى الضد على الظاهر اشتدت تلك الكيفية في الباطن ويدل على ذلك ان مياه الآبار يذيب الجمد في الشتا في الى وقت الصيف لا يذيب الا بعد زمان وذلك يبطل قول من قال ان الما لا يكون حارا في الشتا بل البشرة لاعتيادها البرد حينئذ لا ينفعل عن برد الما واما في الصيف فلما اعتادت البشرة الحرارة لا جرم انفعلت عن برودة الما فاستبردته فانه لو كان كذلك لما اختلف حال ذوبان الجمد بالما في حالتي الصيف والشتا واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يكون السبب في ذلك انهزام الحرارة من البرودة او بالعكس لاستحالة انتقال الاعراض بل السبب فيه ان فعل القوة الواحدة في الموضوع العظيم اضعف من فعلها في الموضوع الصغير فانه لا سوا اضاءة مشكوة صغيرة عن سراج واضاءة صحرا واسعة عنه واذا ثبت ذلك فالبرد اذا استولى على ظاهر الجسم تعذر على القوة المسخنة تسخين ذلك الظاهر فلم يقدر الا على تسخين الباطن فيصير موضوع فعل القوة اقل ويصير فعل القوة اقوى وقد جاء ان نتكلم في انفعالات الرطب واليابس

الفصل السادس عشر في النشف

اذا كان في الجسم الارضي مسام احتبس الهوا فيها قسرا او كان فانا حصل فيها من الاجزا المائية ما يقوم مقام الاجزا الهوائية قدرت الاجزا الهوائية على مفارقة تلك المنافذ ثم ان الاجزا المائية التي تنعقد في تلك المسام قد يعرض لها ان تنعقد من يبوسة تلك المنافذ وقد لا يعرض لها ذلك وايضا فكثيرا ما ينشف يعرض له الجفاف في الحال لان الرطوبة اذا كانت قليلة انجذبت بالقوة الى الباطن ثم ان المسام الظاهرة تجذب هوا آخر الى نفسها فيظهر من ذلك ان المصمت لا يكون عليه النشف فان نقل الاجزا المائية لو بقيت في المسام الظاهرة بقيت الاجزا الهوائية في المسام الباطنة وذلك امر قسري ولو انجذبت الاجزا المائية الى المسام الباطنة احتاجت المسام الظاهرة الى جذب هوا آخر وذلك ايضا قسري فلهذا صار القسر الثاني اولى من القسر الاول فنقول قد عرفت ان الجسم الطبيعي اذا كان في مكانه الطبيعي كان عديم الميل بالفعل واذا كان خارجا عنه كان ذا ميل بالفعل فحصل الترجيح بطلب

الفصل السابع عشر في الانحصار هو عبارة عن تشكل الجسم الرطب بشكل باطن ما يحويه فان كان الحاوي مشتملا على جميعه تشكل بجميع شكله وان كان اعظم منه فان كان جسما رطبا مائيا تشكل بشكله بتقبيب والسبب فيه ان شكل السطح لا يلزمه شيء غريب فيتشكل بشكله الطبيعي والسلام الفصل الثامن عشر في الاتصال ومقابلاته اما الاتصال فالرطب اذا لاقى ما يماسه بطل السطح بينهما بسهولة وصار مجموعهما واحدا بالاتصال واليابس لا يسهل له ذلك فيه والرطوبات اذا اجتمعت فقد يبطل تميز السطوح فيها كما في الماء والدهن وقد لا يبطل كما في الماء والشراب واما مقابلاته فمنها الانخراق وهو يقال على انفصال الرطب بمقدار حجم النافذ فيه مع التيامه عند زواله وهو يقال ايضا على انفصال يحدث في الجسم لجذب بعض اجزائه عن بعض ومنها الانقطاع وهو انفصال يحصل في الجسم بنفوذ جسم الخرق فيه بحيث يكون الانفصال مساويا لحجم النافذ في جهة حركته وانما قلنا في جهة الحركة لانه يجوز ان يفضل القاطع على مقدار القطع من الجهة التي عنها حركة القاطع ومنها الانشقاق وهو على وجهين تارة لاجل مداخلة جسم في جسم ولكن يزيد مقدار التفريق على مقدار النفوذ وتارة لاجل جذب متفرق يعرض للاجزاء بعضها عن بعض فاعلم ان اكثر ما ينشق طولا لا ينشق عرضا ومنها الانكسار وهو انفصال الجسم الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ حجمه فيه الى اجزاء كبار فان كان الى اجزاء صغار فهو الانرضاض وان كان لا يتاتى ذلك بقوة ضعيفة فهو التفتت الفصل التاسع عشر في اللين والصلب قد فرغنا في باب الكيف عن بيانهما لكنا نحكي كلام الشيخ فيهما لما فيه من مزيد فوائد فاللين هو الذي يتطامن سطحه عن الدافع بسهولة ويمكن ان يبقى بعد مفارقته مدة قصيرة او طويلة وبهذا يفارق السيال فانه لا يحفظ الشكل الا مع ملازمة ما يقيد الشكل والصلب هو الذي لا يتطامن سطحه الا بعسر ثم ان اللين يحتمل اقساما منها المتشرح وهو الذي يتحرك اجزاؤه الى باطنه فمنه ما ينتفخ على ما يحاذيه وهو المنطوي ويفارق المعصور من حيث ان المعصور يخرج من الجسم الغريب عنه والمنطوي ليس كذلك واما الذي لا يبقى فيه اثر الانغماز بل يعود بعد مدة فهو كالاسفنجة ومنها المنفخ هو الذي من شانه ان يصير احد جانبيه الطولين ازيد والاخر انقص بزواله عن الاستقامة الى غيرها وذلك اللين طاوع ومنها المتمدد وهو كل جسم يزداد في طوله مستقصا في جانبيه الاخرين وسبب ذلك استعداد امتزاج الرطب واليابس وهو على قسمين منه ما لا يلتئم المادة له الا بتعلقه به ويسمى لدنا وهو الذي يقبل التمدد والعطف ولا يقبل الفصل بسرعة ومنه ما يلزم الماء من غير حاجة الى ان يتعلق به ويسمى ذلك لزجا وان كان اللزج بالحقيقة اعم منه فان الدهن لزج ايضا

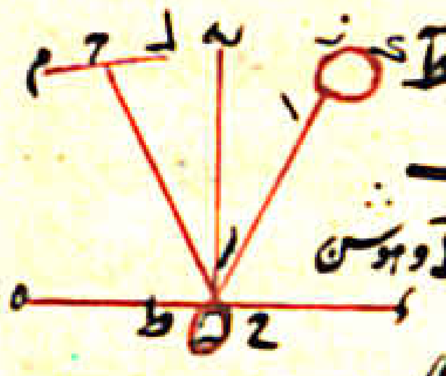
الباب الرابع من الفن الاول من الجملة الثانية من الكتاب الثاني في الكائنات التي لا نفس لها ومعه اربعة اقسام ومقدمة اعلم

ان جميع

ان جميع الآثار العلوية تابع لتكون البخار والدخان وذلك لان الحرارة السماوية اذا اثرت في البلة اي يحدث منها البخرة وخصوصا اذا اعانتها حرارة محتقنة فما يصعد من جوهر الرطب فهو بخار وصعوده ثقيل وما يصعد من جوهر اليابس فهو دخان وصعوده خفيف سريع والبخار حار رطب والدخان حار يابس وقلما يتصعد بخار ساذج بل انما يسمى الواحد باسم الغالب في اكثر الامر يتصعدان من الارض مختلطين لكن البخار ينتهي مصعده الى حد قريب والدخان اذا كان قويا انفصل عنه مرتقيا مجاوزا اياه الى حيز النار واذا عرفت هذه المقدمة فنقول الكائنات التي لا نفس لها اما ان يكون حدوثها بغير تركيب او يكون حدوثها بتركيب اما الذي يكون حدوثه بغير تركيب فاما ان يكون حدوثه فوق الارض او على وجه الارض او تحت الارض اما الذي حدوثه فوق الارض فاما ان يتكون من البخار او من الدخان فلنتكلم في هذه الاقسام القسم الاول فيما يتكون فوق الارض من البخار وفيه ستة فصول الفصل الاول في السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والصقيع والكلام في هذه الامور يقع في بحثين البحث الاول عن اسباب تكونها فنقول ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء اما الاول فالبخار الصاعد ان كان قليلا وكان في الهواء من الحرارة ما يحلله البخار فحينئذ يتحلل وينقلب هواء واما ان كان البخار كثيرا او لم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فتلك الابخرة المتصاعدة اما ان تبلغ في صعودها الى الطبقة الباردة من الهواء او لا تبلغ فان بلغت فلا يخلو اما ان يكون البرد هناك قويا او لا يكون قويا فان لم يكن البرد هناك قويا تكاثف ذلك البخار بذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر والديمة والوابل انما يكونان من امثال هذه الغيوم واما ان كان البرد شديدا فلا يخلو اما ان يصل البرد الى الاجزاء البخارية قبل اجتماعها وانخلاقها قطرات كبارا او بعد صيرورتها كذلك فان كان على الوجه الاول نزل ثلجا وان كان على الوجه الثاني نزل بردا واما اذا لم تبلغ الابخرة الى الطبقة الباردة فهي اما ان تكون كثيرة او قليلة فان كانت كثيرة فهي قد تنعقد سحابا ماطرا وقد لا تنعقد اما الاول فذلك لاحد اسباب خمسة احدها اذا منع هبوب الرياح عن تصاعد تلك الابخرة وثانيها ان تكون الرياح ضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح وثالثها ان تكون هناك رياح متقابلة متصادمة فتمنع صعود الابخرة حينئذ ورابعها ان يعرض للجزء المتقدم وقوف لثقله وبطوء حركته ثم انه يلتصق به سائر الاجزاء الكثيرة المدد وخامسها لشدة برد الهواء القريب من الارض وحكى الشيخ انه شاهد هذا النوع من تكون السحاب الماطر فانه شاهد البخار وقد صعد في بعض الجبال صعود دخان كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هناك قرية احاطت بها تلك الوهدة وكان الشيخ فوق تلك الغمامة في الشمس وكان اهل القرية يمطرون مع

الغمامة فحصل العلم بان البخار كثيرا ما يرتفع ويتكاثف ويتواتر مدده وبطؤ حركة المصعدة
اياه الى فوق الى ان يتكاثف ويقطر مثل المعصور واما الذي لا ينعقد سحابا ماطرا فهو
الضباب واما اذا كانت الابخرة القليلة الارتفاع قليلة لطيفة فاذا ضربها برد الليل
وكثفها وعقدها ماء محسوسا فنزل نزولا ثقيلا في اجزاء صغار لا تحس بنزولها الا عند
اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد كان طلا وان جمد كان صقيعا ونسبة الصقيع الى الطل نسبة
الثلج الى المطر واما تكون السحاب من انقباض الهواء فذلك عندما يبرد الهواء
وينقبض فحينئذ يحصل منه الاقسام المذكورة البحث الثاني عن احكام هذه
الاقسام وهي سبعة الاول ان اكثر البرد يكون في الخريف والربيع ولا يكون في الشتاء
لان البرد الشتوي ان كان شديدا فعل الثلج لانه يجمد البخار قبل انعقاده حبا وان كان
ضعيفا لم يفعل الا المطر ولا في الصيف ايضا لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة واما
في الربيع والخريف فان البخار ما دام لم يتكاثف بعد تكاثفا يعتد به يكون الحر ممسكا
اياه ولا يتجمد فلا يجيء فاذا استحكم استحصافه واحاط الهواء الحار والرياح الحارة القوية
هربت البرودة ودفعت الى باطن السحاب ويكون الاستحصاف قد جعل البخار قطرا وكانت
الابخرة ايضا لها استعداد شديد للجمود والتحلل الحراني كما ان الماء الحار اسرع انجمادا من البارد
فحينئذ يجمد بعد صيرورتها حبا كبارا الثاني ان يكون البرد في الخريف اكثر منه في الربيع
وسببه ان الصيف افاد الاجسام زيادة تحلل والمتحلل اقبل لتاثير الحر والبرد ولهذا السبب
قد يكون البرد من مفاجأة ريح باردة لبخار حار قريب من الارض فتجمعه بحركته
جعادا تجمد اجزاؤه ببرده الثالث ان البرد ان كان نازلا من سحب بعيدة فهي تكون
صغيرة ومستديرة لذوبان زواياه بالاحتكاك في الجو واما الكبار وخصوصا
التي لا استدارة فيها فهي التي تنزل من سحب قريبة الرابع انما يكثر المطر بارض
الحبشة مع حرارتها لاندفاع الابخرة هناك وانضغاطها بسبب الجبال المانعة
من الرياح الخامس الامطار الصيفية في الاكثر حباتها كبار وتكون متباعدة
وفي الشتاء بالعكس لان الابخرة المتصاعدة في الصيف لا تخلو في الاكثر عن الادخنة
التي هي مادة الريح فتلك الرياح تصل بعض القطرات بالبعض فتكبر القطرات
وتتباعد واما في الشتاء فيكون الهواء ساكنا فلا جرم لا تتصل القطرات
وتكون متقاربة السادس الضباب ما كان منحدرا من العلو خصوصا
عقيب الامطار ينذر بالصحو وما كان متصعدا الى فوق ولا يتحلل فهو ينذر
بالمطر السابع ذكر بعضهم ان الثلج يكون على جميع الاشكال الا المخمس الفصل
الثاني في مقدمات يحتاج اليها في معرفة الآثار الظاهرة على السحاب وهي خمسة
المقدمة الاولى في بيان انعكاس الضوء اعلم انه اذا وقع الضوء من جسم
مضيء على جسم صقيل فانه ينعكس الضوء من ذلك الصقيل الى جسم آخر وضعه

وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء من ذلك الصقيل بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة
المضيء ويلزم منه هاهنا ان يكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ولنبين ذلك
بشكل هندسي لتكن دائرة ا ب ج قرص الشمس وخط ده موضع المرآة وليكن خط اب شعاع



الشمس فنقول انه لا شك انه ينعكس الشعاع من مرآة ده
الى جسم ح م او الى من بينهما حائل ولنفرض انه ينعكس
من خط ب ح وهو الشعاع خط عمودي على سطح مرآة ده وهو
ويمكننا ان نصل بين نقطتي ب ك ثم نخرج ذلك الخط على
استقامته الى طرف المرآة وليكن ذلك الخط ب ز فيحصل هناك بالضرورة من اب
وهو خط الشعاع ومن ب ز زاوية اب ز وايضا يحصل من ب ح وهو الشعاع المنعكس
ومن ب ه زاوية ح ب ه وبان ان الزاويتان بالضرورة متساويتان فزاوية اب ز
زاوية اتصال الشعاع وزاوية ح ب ه زاوية انعكاس الشعاع واما ان كان خط الشعاع
عمودا على سطح المرآة مثل خط ك ب كان انعكاس الشعاع ايضا على ذلك الخط المقدمة
الثانية في بيان انعكاس البصر الحال في انعكاس البصر مثل الحال في انعكاس
الضوء فاذا فرضنا مرآة خرج اليها من وسط الحدقة خط مستقيم وفرضنا خطا
قائما على المرآة بالطريق المذكور في المقدمة الاولى ارتسم لا محالة خط على سطح المرآة
ويكون ذلك الخط مع الخط الخارج من الحدقة محيطين بزاويتين فان كانت
الزاوية قائمة كان انعكاس البصر ايضا الى الرائي وان لم تكن قائمة كانت التي
تلي الرائي اقل من قائمة فاذا خرج من تلك النقطة المشتركة بين هذين الخطين خط آخر
الى خلاف جهة الرائي واحاط مع الخط المرتسم على المرآة بزاوية مثل الزاوية الاولى
فكل شيء يقع على محاذاة خط الانعكاس وفي صوب امتداده فيراه الناظر في المرآة
وما لا يكون كذلك فلا يراه البتة واما بيان ان هذه الخطوط والانعكاسات وهمية
ولا وجود لها في الخارج فذلك مما سياتي في علم النفس ولكن الاحكام التي نحن في اعتبارها
لا تختلف سواء كانت هذه الخطوط وهمية او تكون وجودية المقدمة الثالثة
ان المرآة اذا كانت صغيرة جدا لم يظهر فيها اشكال المرئيات لان الجسم لا يمكن ان يرى
متشكلا الا وهو بحيث ينقسم في الحس فكيف يرى متشكلا ما لم ينقسم في الحس اي كانت
مع ذلك مفردة فربما عجز البصر عن ادراك ما يؤديه من اللون ايضا فاما اذا كثرت
وتلاصقت ادى كل واحد منها لونا ولم يؤد واحد منها الشكل فاتصل من جملتها
من تاديه اللون ما لو كانت متصلة متحدة لادت مع ذلك اللون والشكل
المقدمة الرابعة ان المرآة اذا كانت ملونة فانها لا تؤدي الوان المرئيات
كما هي بل تؤدي لونا متوسطا بين لون المرئي ولون المرآة مثل ان الكافوري
يرى في الزجاج الاخضر لا على بياضه المقدمة الخامسة ان صور المرئيات غير

منطبعة في المرايا والا لكان لها موقع معلوم في المرآة ولما كانت تنتقل بانتقال الناظر فيه والمرئي ساكن بل ادركها يخيل سبيل الخيال ومعنى الخيال انه يجد الحس شبح شي مع صورة شي آخر لصورة كما تجد صورة الانسان مع المرآة ثم لا تكون لتلك الصورة انطباع حقيقي ذلك الاول من غير ان يكون انطباع حقيقي في مادة ذلك الشي الثاني الذي يؤديها ويرى معها المقدمة السادسة اذا كان الصقيل مشفا وروي مشفا بالفعل لم يمكن ان يرى عليه هذا الخيال واذا روي عليه هذا الخيال لم يؤد ما وراءه ولم يكن مشفا بالفعل حينئذ بالقياس الى ما وراءه وان كان وراء الجسم الشف جسم ذو لون يحدده ادى هذا الخيال وان لم يكن وراءه ما يحدده نفذ فيه البصر ولم ير هذا الخيال المقدمة السابعة اذا كانت النسبة بين الرائي وبين اجزاء المرآة وبين المرئي واحدة وجب ان يكون الزوايا التي تحدث من خطوط يتوهم خارجة من البصر الى المرآة ومنها الى الشي ذي الشبح زوايا متساوية من جميع الجهات فيكون بمثل الشكل المرتسم من زوايا الشبح مستديرا فهذه جملة ما يحتاج اليها من المقدمات

الفصل الثالث في الهالة وفيه مباحث البحث الاول زعم بعضهم ان سطح الغمام كري بدليل انه متشاكل البعد عن الارض فاذا وقع عليه شعاع القمر حدث من الشعاع ومنه قطع مستديرة وقال آخرون ان الشعاع اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى على الماء فيحدث هناك موج مستدير مركزه المسقط ووسطه كالمظلم لان الشعاع يخلخل ما في ذلك الموضع من الغمام وهذان القولان باطلان اما اولا فلان الهالة لو كانت كذا لكان لها موقع معلوم من السحاب ولم يكن يراها الذين يختلف مقاماتهم في مواضع مختلفة من السحاب واما ثانيا فليس ضوء القمر مما يختص بموضع من السحاب دون موضع بل الحق ان الهالة خيال ذلك لانه اذا توسط بين الرائي وبين القمر غيم رطب رقيق لطيف بحيث لا يستر القمر فالذي يقابل القمر من ذلك الغيم لا يستره ولا يرى ايضا خيال القمر فيه فان الشي المايز على الاستقامة نفذ لا يشبحه واما الاجزاء التي لا تقابل القمر وكانت لطيفة رقيقة ادى كل واحد من تلك الاجزاء خيال القمر على الوجه الذي عرفت معنى الخيال ولما كان كل واحد من تلك الاجزاء صغير الحجم ما ادى شكل القمر بل ادى ضوءه فلا جرم ظهر الضوء في كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يظهر الشكل في شي منها ولما كانت النسبة بين الرائي وبين كل واحد من تلك الاجزاء السحابية وبين المرئي واحدة لا جرم كان شكل الهالة دائرة البحث الثاني في احكامها وهي سبعة الاول ان الجزء الذي يقابل من الغيم انما لا يرى لان قوة الشعاع الذي للكوكب يخفي حجم السحاب الذي لا يستره لان ذلك السحاب رقيق لطيف ويعرض للرقيق اللطيف انه لا يرى في الضوء القوي الذي لا يستره به فيكون كانه ليس موجودا

القمرى

مثل

الهالة جزئية

مثل ما لا يرى الهباءات الجرمية في الصحراء وانه روي لم ير مضيئا بل اسود واذا لم ير او روي اسود تخيل كان هناك خلاء او شيئا اسود ويدل على صحة ذلك ان السحابة الرقيقة التي تجتاز تحت القمر يرى كانها ليست او يرى ضعيفة سوداء فاذا فارقت محاذاته رويت الحكم الثاني ان القمر اذا لم يكن على سمت الراس وجب ان يكون السحاب تحتيا لان القمر اذا كان منحرفا عن سمت الراس كانت المرآة ايضا منحرفة ويكون الجانب الذي يلي الراس من المرآة اقرب من الجانب الآخر فلو لم يكن السحاب تحتيا ووقعت الخطوط على ظاهر السحاب كان الخط المتصل بالجانب الاقرب اقصر من المتصل بالجانب الابعد وذلك يخل باستدارة هذا الخيال اما اذا كان السحاب تحتيا نفذ الخط المتصل بالجانب الاقرب في عمق السحاب حتى يصير طوله مساويا لطول الخط المتصل بالجانب الآخر الثالث ان الهالة اكثر ما تتولد انما تتولد عند عدم الريح فلا جرم انه تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخنن السحاب حتى بطلت الهالة دل على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان تخرقت من جهة دل على ريح يأتي من تلك الجهة الرابع اذا وجدت سحابتان بالصفة المذكورة احداهما تحت الاخرى امكن ان يتولد هالة تحت هالة والتحتانية تكون اعظم من الفوقانية لانها اقرب فتكون زاويتها المرئي باجزاء ابعد من الوسط حتى ان بعضهم ذكر انه راى سبع هالات معا الخامس هالة الشمس وهي المسماة بالطفاوة حكى الشيخ انها نادرة جدا لان الشمس في الاكثر يحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد يوجد هذا النادر حكى الشيخ انه راى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح وراى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تتخرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم السادس حكى الشيخ انه راى حول القمر هالة قوسية اللون وكان ذلك لان السحاب كان غليظا فيشوش اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس مما نذكره السابع الهالة قل ما ترى مكسورة بالافق لقرب النير من الارض لان خط البصر في مثل هذه الحالة يصيب من السحاب في الاكثر ما يحق كثيرا والهالة الشمسية فهي في الاكثر انما ترى اذا كانت الشمس قريبة من وسط السماء

الفصل الرابع في قوس قزح وفيه عشرة مباحث البحث الاول عن سببه فنقول اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية لطيفة شفافة صافية رشية وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر ثم كانت الشمس الى جانب الآخر قريبا من الافق فاذا اديرالانسان على الشمس ونظر الى ذلك الهواء الكثير المائية فاجزاء الماء تكون كل واحد منها صقيلا ويكون وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس على ما عرفت وكل واحد من تلك الاجزاء صغير فلا يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس البحث الثاني زعم الشيخ

ان هذا الاثر لا يؤديه نفس السحاب البتة لاني شاهدت في البلاد الجبلية مرارا كثيرة
سحابا يتولد مع تشكل هذا الاثر وكان ذلك السحاب مشرقا شفافا وجهته جهة
الجبل وظهر الاثر فوقع البصر اول ما وقع على ذروة القوس وتخيلت انه في ذلك
السحاب فلما تاملت اسافله كان قائما فيما بيننا وبين الجبل قائما في الجو وانه
لولا الجبل لكان يتوهم انه في السحاب الكدر ورايت القوس مرة اخرى وهي
مرتسمة المصحح قدام جبل الا ان ذلك الجو كان رطبا مائيا وقد تواترت مني هذه التجربة
فظهر لي ان السحاب الكدر ليس يصلح ان يكون مراة البتة لهذا الخيال وانما ينعكس
البصر فيه عن هواء رطب منتشر فيه اجزاء صغار من الماء مشفة صافية كالرش
البحث الثالث ان هذا الهواء الرشي اذا لم يكن وراءه ملون لم يكن مراة وذلك
كالبلورة فانها اذا استترت من جانب الاخر صارت مراة في الجهة التي تليك
وان لم تستتر لم تكن مراة فيجب ان يكون وراء هذا الهواء الرطب شيء لا يشف
اما جبل او سحاب مظلم حتى يؤدي هذا الخيال البحث الرابع عن الوان القوس
والغالب انه يكون لهذا القوس ثلثة الوان وعلل بعضهم ذلك بان الناحية
العليا تكون اقرب الى الشمس وانعكاس البصر يكون اقوى فترى حمرة ناصعة
والناحية السفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة في سواد وهو الارجواني
ثم يتولد فيما بينهما لون كراثي مركب من اشراق حمرة الفوقاني وكدر ظلمة السفلاني
وزيف الشيخ هذه العلة من وجهين الاول ان هذه العلة تقتضي ان تكون
الاقرب ناصع الحمرة ثم لا يزال كذلك على التدريج يضرب الى الارجوانية
فيكون طرفه الاخر ارجوانيا فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن بعض
حتى يكون بعضه متشابه الحمرة وبعضه متشابه الارجوانية وبعضه متشابه
الكراثية فهو بعيد الثاني ان تولد الكراثي بين الارجواني والاحمر الناصع بعيد
لان الكراثي لا مناسبة له مع واحد منهما لان تولد الكراثي من الاصفر والاسود
البحث الخامس عن علة استدارة هذا القوس وهو ان الاجزاء التي
ينعكس عنها شعاع البصر وقعت بحيث لو انا جعلنا الشمس مركز دائرة
كان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض تمر على تلك الاجزاء فان كانت
الشمس على الافق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الافق وهو المحور
فيكون حينئذ سطح الافق يقسم المنطقة بنصفين وترى القوس نصف
دائرة فان ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور فصار الظاهر من المنطقة
الموهومة اقل من نصف دائرة حتى اذا ارتفعت الشمس ارتفاعا كثيرا
لم تكن قوس واما اذا كان ارتفاعها الى حد ما كان قوس البحث السادس
عن ان هذا القوس في اي اوقات النهار يظهر لما عرفت ان القوس لا يظهر

عند

عند ما يعظم ارتفاع الشمس علمت انه يجوز ان تحدث القوس في بعض البلاد في الشتاء
عند انتصاف النهار ولا تحدث في الصيف لقلة ارتفاع الشمس في انتصاف نهار
الشتاء وكثرته في انتصاف نهار الصيف البحث السابع انه هل يمكن ان تشاهد
تمام هذا القوس من الدائرة حكى الشيخ ايضا عن نفسه انه راى بجبل بين ابيورد
وطوس وهو مشرف جدا وكان قد اطبق غيم عظيم غامر دون قلة الجبل بمسافة
يعتد بها لكن الهواء الذي فوق الغيم كان رشيا وكانت قد ظهرت هذه القوس
على الغمام قال ونحن نزل عنه الى الغمام فنرى هذا الخيال فيما بيننا وبين الغمام
المتراكم منبسطا على السحاب متمم الاستدارة لضيق الجبل لا ينقص من الدائرة
الا قدر ما يكسره الجبل وكان كلما امعنا في النزول صغر قدره ونقص قطره
حتى صارت الدائرة صغيرة جدا لان قربها منا وبعد الشمس عنها كان يزيد فكان
يصير المخروط البصري اصغر فلما قربنا من السحاب وكدنا نخوض فيه اضمحل
ولم يتخيل بعد وهذه التجربة دلت على امور ثلثة احدها انه يجوز تمام هذه
القوس وثانيها ان القوس قد تحدث عند ما تكون الشمس في غاية الارتفاع
وثالثها ان مراة القوس هي الهواء الرشي لا السحاب البحث الثامن
ان هذه القوس كلما كانت اقرب من نصف دائرة كانت من دائرة اصغر
وكلما كانت اصغر من نصف الدائرة كانت من دائرة اكبر وفي الحالة الاولى
تكون اعظم على الافق وفي الحالة الثانية تكون زاويتها عند الافق اشد
انفراجا لان الشمس كلما كان اكثر ارتفاعا كان مركز هذه الدائرة اكثر انخفاضا
فكانت الزوايا الحادثة على الافق اكثر انفراجا البحث التاسع ان قوس
قزح كيف يرى من شعاع السراج حكى الشيخ انه راى هذا الشكل منطبعا تام
الانطباع في حائط الحمام لا على سبيل الخيال وكان السبب فيه ان الشعاع
وقع في جام الكوة فنفذ في الرش المملوء منه هذا الحمام ووقع على حائط الحمام
ثم انعكس عنه في الهواء الرشي الى البسيط الاخر الوان قوس متغيرة
عن موضعها بانتقال الناظر وهذا يدل ايضا على ان مراة هذا القوس
هو الهواء الرشي لا السحاب البحث العاشر ان القمر قد تحدث قوس حاله ليلا
لا يكون له الوان لان الضوء الليلي اضعف من الضوء النهاري فيكون
خيال ضوء القمر في السحاب ضوءا من لون السحاب في الليل فلا جرم يرى ابيض
واما خيال ضوء الشمس عن شيء بعيد منها يكون اقل ضعفا من ضوء
النهار فترى ملونا لا شديد الاشراق وكذلك يرى النار في النهار حمراء ارجوانية
منكسرة النور وترى في الليل بيضاء منيرة بسبب غلبة ضوء الشمس واذا عرفت
ذلك فنقول هذه القوس الليلية نادرة جدا فانها لا توجد الا عند تكامل

نور النير وذلك في القمر عند بدره فان الاشياء الضعيفة النور لا ينعكس عنها
ضوؤها انعكاسا يظهر ولا بد ايضا من ان يكون الجو شديد الاستعداد فانه اذا
ما صار لم يؤد خيالا ما يكون بالغا في كيفيته ولندور اجتماع هذه الاسباب كانت
هذه القوس نادرة **الفصل الخامس في الشميسات** ان لها اسبابا ثلاثة
احدها ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف مندمج الاجزاء صقيل فيقبل في ذاته
ضوء الشمس قبول الجرم الكثيف للضوء كما في القمر وثانيها انه لا يقبل ضوء الشمس
ولكنه يكون مؤديا خيال الشمس لان المراة الكبيرة كما تودي اللون تودي
الشكل ايضا وثالثها وهو ان البخار اللزج اذا تصاعد وتشكل بشكل الحرارة
على ما هو طبيعة الاجسام الرطبة في الهوا وبلغ في صعوده الى كرة النار اشتعلت
النار فيه وهو مستدير الشكل فلا جرم يكون بشكل الشمس وربما يكون المادة
كثيفة فتبقى اياما وليالي بل شهورا وربما تصل الى الموضع الذي يتحرك بتبعية
الفلك فهو ايضا يتحرك على الاستدارة اعترض بعضهم على هذا الوجه فقال
هذه المادة التي اشتعلت النار فيها اما ان تكون لطيفة او كثيفة فان كانت
لطيفة فاما ان يقال بانها لا تزال تستمد من الارض مدة بقائها استمداد الفتيلة
من الدهن واما ان تكون منقطع الاستمداد من الارض والاول باطل اما اولا
فلانها انما تستمد من موضع واحد من الارض فاذا تحركت بحركة الفلك فقد
زالت عن مسامتة ذلك الموضع فلا تستمد منه واما ثانيا فلان انتهاء الاشتعال
الى المد والمتصاعد اولى من تصاعد المادة الى ذلك الموضع واما ثالثا فلان
الابخرة المتصاعدة لا تجب تصاعدها الى موضع واحد بعينه بل تذهب يمنة
ويسرة فكان يجب ان لا ترى ذلك الاثر على شكل واحد واما ان كانت المادة
لطيفة وكانت منقطعة الاستمداد من الارض وجب ان تشتعل وينطفي
عن قريب كما في الكواكب المنقضة واما ان كانت المادة كثيفة مندمجة الاجزاء
فلكثافتها تكون متشكلة بشكل واحد فلا جرم لا تذهب بالاشتعال يمنة ويسرة
ولاندماج اجزائها يبقى الاشتعال فيها مدة فهذا ايضا باطل لان المادة التي
تكون كذلك استحال وقوفها في الهوا لثقلها بل كان يجب ان تسقط على
الارض والجواب عنه انا بينا ان مكان المركب مكان الغالب من اجزائه
وقد بينا ان الدخان لا يوجد وحده صرفا بل لا بد وان يخالطه شيء من البخار
فليس يبعد ان يختلط بتلك المادة اجزاء هوائية كثيرة واجزاء قليلة نارية
بحيث يكون العنصران الخفيفان غالبين على الثقيلين ثم يستحكم ذلك الامتزاج
لشدة خلخلة تلك الاجزاء ويحصل في ذلك المركب دهنية بحيث يصلح ان يشتعل
النار فيه فذلك الممتزج يبقى في الهوا لاجل ان الجوهر الخفيف فيه اكثر من الجوهر

الثقيل

الثقيل ويدوم اشتعال النار مدة لاستحكام امتزاج تلك الاجزا وقوة
تركبها واذا كان ذلك محتملا لم يمكن انكاره ومنعه ثم ان هذا المعترض لما قدح في هذه
الوجوه بما ذكرنا زعم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات
فلكية او قوى روحانية اقتضت وجودها ونحن نقول ان الوجوه التي ذكرنا
لا تنافي هذا الوجه وهو المثال كالصحة والمرض فانهما تارة يوجدان باسباب
ارضية عنصرية وتارة لاتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية وليس اسناد كل
الى احد النوعين مما يبطل اسنادها الى النوع الاخر فكذلك ههنا ومما يؤكد
الظن لصحة هذا الوجه ان الاحكاميين واصحاب التجارب شهدوا بان حدوث
امثال هذه الحوادث في الجو دال على حدوث حوادث في الارض ولولا ان حدوثها
مستند الى الاتصالات الفلكية والا لم يستمر هذا الاستدلال **الفصل السادس
في النيازك والعصي** اما النيازك فانها خيالات في لون قوس قزح الا انها تكون
في جنبة الشمس يمنة ويسرة لا تحتها ولا امامها وتسبب استقامتها انها اما ان تكون
قطعا صغارا من دوائر كبار فترى مستقيمة واما لان مقام الناظر بحيث
يرى المحدب مستقيما وهذه قلما يكون عند كون الشمس في نصف النهار بل عند
الطلوع والغروب لان الشمس في هذا الوقت تحلل السحاب الرقيق في الاكثر وهذه
الاثار تدل على المطر لانها تدل على وفور ابخرة رطبة والتحقيق فيها ما ذكرناه في الفصل
الذي مضى **القسم الثاني من الباب الرابع من الفن الاول من الجملة الثانية من الكتاب
الثاني فيما يتكون من الدخان فوق الارض** وفيه سبعة فصول **الفصل الاول**
في الرعد والبرق قد عرفناك الفرق بين الدخان والبخار وانه لا يوجد بخار خالص
ولا دخان خالص بل في اكثر الامر يصعدان معا فاذا ارتفع بخار مخلوط بدخان
ارتفاعا يصل الى الطبقة الباردة من الهواء حتى يتكاثف وينعقد سحابا
فلا محالة يحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فذلك الدخان اما ان يبقى
حارا او يصير باردا فان بقي حارا قصد العلو ومزق السحاب تمزيقا عنيفا
فيحصل من ذلك التمزيق الرعد وان صار باردا ثقل وقصد السفل ومزق
السحاب وحصل الرعد ولان هذا الدخان شيء لطيف وفيه مائية وارضية
تعمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملا قريب مزاجه من الدهنية فهو
لا محالة يشتعل نارا بسبب مشتعل فكيف والحركة الشديدة العنيفة والحاكة
القوية مما يؤكد ذلك كما يحدث من الاضواء والالتهابات عند امرار اليد على
الاثياب السود في الليل مع كثافتها فكيف في الشيء اللطيف واذا كان كذلك
اشتعلت تلك الادخنة من شدة حكتها عند شدة تمزيقها للسحاب وذلك
هو البرق وربما كان البرق سببا للرعد فان الدخان المشتعل ينطفي في السحاب

فيسمع لانطفائه صوت كما انا اذا اطفانا النار بين ايدينا حدث صوت ومن الحكم ان الرعد والبرق معا الا ان البرق يرى في الحال والرعد يسمع بعد زمان لان الابصار لا يحتاج الا الى محاذاة البصر للمبصر من غير حجاب وذلك لا حاجة فيه الى الزمان واما السماع فهو انما يحصل لوصول تموج الهوا الى الصماخ وذلك يستدعي زمانا ∴

الفصل الثاني في الصاعقة الدخان الذي يخرج من السحاب الى اسفل اما لثقله واستحصافه او لمانع يمنع من صعوده اذا وصل الى الارض فربما كان في غاية السخونة وربما يكون لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه بل يبقى فيه منه اثر سواد ويذيب ما يصادمه من الاجسام الكثيفة المندمجة مثل ما يذيب الذهب المضلة على الترس من الفضة والنحاس ولا يحرق الترس بل ربما يسوده وكذلك فقد يذيب الذهب في الصرة ولا يحرقها الا ما يحترق عن الذوب وربما يكون كثيفا غليظا فلا يصل الى شي الا ويحرقه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويقع على البحر فيغوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات وربما كان جرم الصاعقة رقيقا جدا مثل السيف فاذا وصل الى شي قطعه بنصفين ولا يكون مقدار الانفراج الا قليلا ويحكى ان صبيا كان نائما في صحرا فاصابت الصاعقة ساقيه فسقط الرجلان عنه ولم يخرج منه الدم لحصول الكي من حرارة الصاعقة

الفصل الثالث في الانوار التي ترى ليلا ببعض المواضع اذا اصاب المطر بعض البقاع التي يكون فيها لزوجة دهنية تصعدت من تلك البقاع ابخرة دسمة لطيفة فتشتعل من ادنى سبب شمعي او برقي او من انوار الكواكب فيرى على وجه الارض شعل مظلمة غير محرقة احراقا يعتد به للطفها ويكون حالها كحال النار التي تشتعل في بخار شراب مجعول فيه الملح والنوشادر واذا وضعت القنينة في جمر تحمى ثم قرب من بخاره سراج فانه تشتعل ويبقى اشتعاله مدة بقاء البخار على ان المطرية يكون الطف وارق كثيرا

الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها اعلم ان الدخان اذا وصل الى حيز النار وانقطع اتصاله عن الارض اشتعل واذا اشتعل فربما يبقى فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب يقذف فيه وربما لم يشتعل بل احترق وثبت فيه الاحتراق ويبقى على صورة ذو ذؤابة او ذنب او كوكب او حية او حيوان له قرون وربما بقي كذلك اشهرا على ما حكاه الشيخ وقد يكون الادخنة الصاعدة غليظة فترى العلامات الهائلة الحمر والسود وربما اشتعل وكان غليظا ممتدا فثبتت فيه الاشتعال ووقف تحت كوكب ودارت النار الدائرة بدوران الفلك فكانه ذنبا له وربما كان عريضا فيرى كانه لحية للكوكب وربما كانت المادة غليظة فاذا اشتعلت النار فيها ظهرت الحمرة فيرى كالحمرة وربما كانت المادة اغلظ من ذلك فيرى اسود على شكل الغم او كانه ثقبة ومنفذ خال وربما تحيت الادخنة في برد الهوا الملتفة

المذكور

المذكور فانضغطت مشتعلة **الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانطفائها** اعلم انا نحتاج الى بيان ذلك لنبني عليه امورا نحتاج الى شرحها من هذا الباب فنقول لك انه يعلم ان النار المشتعلة ليست نارا واحدة بالعدد باقية بل كل نار يعرض فانها تبطل ويتجدد اخرى على الاتصال لان كل نار تحصل فانها تحرك بطبعها الى فوق فيلحقها من البرد ما يبطلها واما الطفو فهو على وجهين احدهما ما يكون بسبب قوة النار فانها اذا احالت المادة احالة تامة الى النارية صار الكل نارا وقد عرفت ان النار البسيطة لا ضوء لها بل هي شفافة فحينئذ يزول الضوء عنها وثانيهما ما يكون بسبب ضعف النار وذلك عندما يعرض لها شي بارد يطفيها واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار في الجو العالي من القسم الاول لما في حيزنا هذا فانه يكون من القسم الثاني ونعلم بذلك من هذا ان انطفاء الكواكب المنقضة لا محالة يكون من القسم الاول والسلام

الفصل السادس في الحريق اذا ارتفع عن الارض بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض فاذا وصل الى حيز النار اشتعلت النار فيه ثم لا تزال تسري النار سفلا ويرى في الجو كانه شي مشتعل تنزل من السما الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وكل ما يقرب منها وسبيل ذلك كسبيل السراج المطفي اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من المنطفي بالمشتعل فانحدر اللهيب الى الفتيلة المطفأة فاشعلها باسرها

الفصل السابع في حد الريح وكيفية تولده وفيه ثمان مباحث

البحث الاول قيل انه يحد الريح بانه هوا متحرك لانه هوا متحرك وقد جا ذلك في كلام ارسطوطاليس والذي يمكن ان يقال في ذلك ان الهوا مادة الريح وموضوعه ومادة الشي لا يكون وضعها مكان الجنس ثم نقول الرياح انما تتولد عن الدخان وليس الدخان كله هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار بل كل جسم ارضي مرتفع بتصعيد الحرارة سوا كانت الحرارة حرارة النار او حرارة الشمس فهو دخان وتولد الرياح عن الادخنة على وجهين الاول ان الطبقة الباردة اما ان ينكسر حرها ببرد ذلك الهوا او لا ينكسر فان انكسر فلا محالة يثقل وينزل فيحصل من نزولها تموج الهوا فيحدث الريح وان لم تنكسر برودة تلك الطبقة من الهوا فلا بد وان يتصاعد الى ان يصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك وحينئذ لا تتمكن من الصعود بسبب حركة النار فترجع تلك الادخنة وتصير رياحا فان قيل لو كان اندفاع هذه الادخنة بسبب حركة الهوا العالي لما حركتها الى اسفل بل الى جهة حركة الهوا العالي والجواب عنه من وجهين احدهما انه ربما اوجبت صعيدها صعود تلك الادخنة وهيئة لحوق المادة بها ان تتحرك الى خلاف جهة المتحرك المانع كالسهم يصيب جسما متحركا فينعطف تارة الى جهته

الكبرى والاخر اقلي اما الاكبري فهو انه اذا اصعدت ادخنة كثيرة الى فوق فعند وصولها الى … صح

وان كان

انه كان الى اسفل كما يعدر على صرف المتحرك عن موجبه يعدر ايضا على صرفه الى جهة
حركة نفسه وتارة الى خلاف تلك الجهة اذا كان المعاوق يعدر على الجميع لا يقدر
على الصرف وثانيهما انه ربما كان صعود بعض الادخنة من تحت يكون مانعا لاجزائه
النازلة من ان يتسفل تحته فلاجل ذلك يتحرك الى سائر الجوانب واعترض بعض
اهل التحقيق على هذه العلة فقال الاجزاء الدخانية ارضية فهى اثقل من الاجزاء
البخارية المائية ثم ان السحاب لما برد نزل على الخط المستقيم فالدخان لما برد فلم لا
ذلك لم يعد على الخط المستقيم بل ذهب يمنة ويسرة وصار ريحا الثانى ان حركة
تلك الاجزاء الى اسفل طبيعية وحركتها يمنة ويسرة غير طبيعية والحركة الطبيعية
اقوى من الغير الطبيعية وان لم تكن اقوى فلابد من المساواة ثم ان الريح عند ما تتحرك
يمنة ويسرة ربما تقوى على قلع الاشجار ورمى الجدار فتلك الاجزاء الدخانية عند ما تحركت
الحركة الطبيعية التى لها وهى الحركة الى السفل وجب ان يهدم السقف ولكنا
نرى الغبار الكثير ينزل من السماء ويسقط على السقف ولا يحس بنزولها فضلا
عن ان يهدمها فثبت بطلان هذه العلة والجواب اما عن الاول فلان الاجزاء
الثقيلة اذا كانت صغيرة جدا لم تكن قوتها على خرق الهواء والنزول الى السفل
على خط مستقيم والاجزاء البخارية ما دامت متصغرة جدا فانها لا تنزل بل اذا تكاثفت
واجتمعت واتصل البعض بالبعض حتى صار المجموع قد يقوى على خرق الهواء المختلف
ينزل واما الاجزاء الدخانية فانها ليبسها لا يتصل البعض بالبعض فلا يحصل حجم
من الاجزاء ما يكون قويا على خرق الهواء والنزول الى اسفل فظهر الفرق بين البخار
والدخان واما الثانى فجوابه ان الادخنة الكثيرة اذا تصعدت ثم انها تراجعت
لمانع من الموانع المذكورة كان كل جزء متأخر يطرد الجزء المتقدم لكثرة الامداد
المتلاحقة الحاصلة بتصعيد الشمس فحينئذ يحصل من دفع البعض للبعض
شبه الماء النازل من العلو الى السفل فلا جرم بلغت تلك الحركة فى القوة الى حيث
يقوى على قلع الاشجار وهدم الجدران فاما الغبار الساقط على الارض فلا يحصل
خلفه مواد دافعة الى السفل فلا جرم لا يكون سقوطه على الارض موجبا لشئ
من ذلك فاندفعت هذه الشكوك واما الاقلى فهو ان الادخنة قبل وصولها
الى كرة النار والى الطبقة الباردة حمل الهواء يصرف الى جهة ما انصرافا قويا اما
لان لها منفذا معوجا فى الصعود واما لرياح ثابتة قوية فوقها فتمنعها
عن الصعود فتسقط الى بعض الجهات فتحدث الريح ومن اسباب الريح تخلخل
مقدار جانب منه فيتحرك ولكن ذلك نادر جدا لانه كثيرا ما تهب الرياح من جهات
متقابلة للجهات التى يتوقع ما يكون من خلخلة التكميل البحث الثالث الريح
والمطر متمانعان فى الاكثر ومتعاونان فى الاقل اما التمانع فلان السنة التى يكثر

فمنها

يبل الادخنة ظ

فمنها المطر يقلل الريح وبالعكس وعلة هذه الممانعة اما من جانب الريح فلانها فى الاكثر
تقطع مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها واما من جانب المطر فلانه يثقل الادخنة
ويصل بعضها ببعض فيشتغل عند ذلك ولا يتمكن من الصعود وهذه الممانعة
تدل على ان مادة الرياح غير مادة المطر التى هى البخار الرطب واما التعاون اما
من جانب المطر فلانه يبل الارض فيعدها لان يتصعد منها دخان فان الرطوبة تعين
على تصعيد اليابس وتحليله واما من جانب الريح فلانه اما ان تجمع السحاب او يلد منه
برده السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف البحث الثالث فى تغير الرياح
السحابية قد يراد بها الرياح المولدة من السحاب وقد يقال على الرياح المنفصلة
عن السحاب البحث الرابع عن الزوبعة لانها عبارة عن ريح تستدير على نفسها
ويكون مثل المنارة وهى قد تكون نازلة وقد تكون صاعدة اما النازلة ففيها
انه اذا انفصل ريح من سحابة وقصدت النزول فعرض لها من تحتها ان عارضها
فى طريق نزولها قطعة من السحاب فصدمها واما من الفوق فانه يدفعها
سائر الرياح فيحصل من ذلك الجذبين دفع ما فوقها الى اسفل ودفع السحابة التى تحتها
الى العلو فيعرض من الدفعين المتمانعين ان يستدير وبجار ربما تعوج المنافذ
فتلتوى كما يعرض للشعر ان يتجعد بسبب التواء مسامه واما الصاعدة فهو المادة
المتحركة اذا وصلت الى الارض وقرعتها قرعا عنيفا ثم انبثت فلقيتها ريح اخرى
من جنبها فلوتها وقد تحدث ايضا من تلاقى ريحين شديدتين وربما بلغت
قوة الزوبعة الى حيث تقلع الاشجار وتختطف المراكب من البحر وعلامة الزوبعة
النازلة ان يكون لغبارها تصعد وتنزل معا كالرقص وعلامة الصاعدة
ان لا يرى لغبارها الا الصعود ويشبه ان يكون حدوث الزوبعة ايضا من تشكل
سماوى واتصال فلكى يقتضى ذلك واعلم انه ربما اشتمل دور الزوبعة على بخار مشتعل
قوى كانما نار تدور والزوابع العظام تكون من هذا البحث الخامس فى مهاب

مطلب مهاب الرياح واساميها

الرياح واساميها قال الشيخ مهاب الرياح اثنا عشر لان الافق يتحدد
حدا ثلاثة مشرقية وثلاثة مغربية وثلاثة شمالية وثلاثة جنوبية اما المشرقى
فاحدها مشرق الاعتدال وثانيها مشرق الصيف وهو مطلع نقطة راس السرطان
وثالثها مشرق الشتاء وهو مطلع نقطة راس الجدى ويقابلها مغارب ثلاثة
اما النقط الشمالية والجنوبية فاحدها نقطة تقاطع خط نصف النهار والافق
والاخريان نقطتا تقاطع الافق دائرتين موازيتين لدائرة نصف
النهار من جنبيه مماستين للدائرتين الدائمتى الظهور والخفاء من تحت
قطع هذا ما قاله الشيخ وعندى ان تحديد الجهات الشمالية والجنوبية على ما قاله
ليس بجيد وذلك لانه اما ان يكون البلدة بحيث يكون معدل النهار

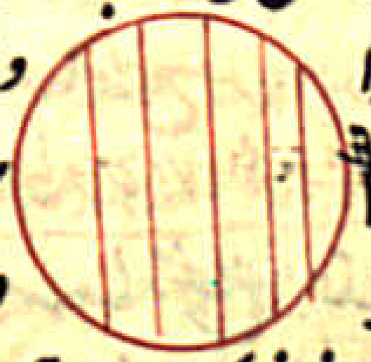
على سمت رؤوس اهلها او لا تكون فان كان وجب ان تكون قطباه على الافق
فلا تكون هناك شيء من الدوائر ابدية الظهور ولا ابدية الخفا فلا تحصل
هناك هذه المهاب واما اذا لم تكن على سمت الراس فههنا اصل لا بد من ذكره
وهو ان مقدار ميل معدل النهار عن سمت الراس لا بد وان تكون مساويا
لمقدار ارتفاع القطب ومقدار ارتفاع القطب هو بعينه نصف قطر الدائرة
الابدية الظهور ونصف قطر هذه الدائرة هو مقدار ما بين مهب الشمال وبين
المهبين الاخرين اللذين على جنبتيه بتقدير ان يكون ما قاله الشيخ في تحديد هذه
المهاب فيلزم من ذلك ان يكون ما بين مهب الشمال وبين المهبين الآخرين
مساويا لميل معدل النهار عن سمت الراس لكن مقدار هذا الميل مختلف باختلاف
البلدان فيلزم ان لا تكون لهذين المهبين نقطتان معينتان بل تكون هذه
المهاب الاربعة في كل بلدة موضعا اخر بل نقول البلدة التي عرضها مثل تمام
الميل تكون الدائرة الابدية الظهور فيها هي المرتسمة من مدار راس السرطان
وهناك تكون الدائرتان الموازيتان لنصف النهار المماستان لهذه الدائرة
الابدية الظهور انما تقطعان الافق على مدار راس السرطان والجدي والشيخ
قد جعل هذه النقط هي المهاب الاربعة المشرقية والمغربية فتكون هناك
المهاب المشرقية والمغربية هي المهاب الشمالية والجنوبية بل يلزم انه متى كان
عرض البلدة اكثر من تمام الميل ان تكون المهب الشمالي اقرب الى مهب
مشرق الاعتدال من مهب مشرق الصيف الى مشرق الاعتدال وكل ذلك
باطل فاما اذا كان عرض البلدة تسعين درجة فان الفلك هناك تكون
متحركا حركة رحوية وكان احد النصفين منه بعينه ظاهرا ابدا والنصف
الثاني خفيا ابدا ولا يعتبر فيه التحديد المذكور فثبت انه لا يجوز تحديد مهاب
الرياح الشمالية والجنوبية بما ذكره والحق ان الرياح تهب من كل جانب
من جوانب العالم فالمهاب على هذا التقدير غير محصورة الا انهم حصروها
في النقط الاربعة التي تقسم الفلك بارباع متساوية وجعلوها اصول الرياح
ثم انهم قسموا كل ربع بثلثة اقسام متساوية وجعلوا لكل واحد من تلك
النقط مهبا ولنذكر الان اسامي هذه المهاب بالعربية وهم يسمون ما خلا
المشرقية والمغربية والشمالية والجنوبية نكبا ثم انهم يخصون كل واحدة بعينها
باسم على حدة فالتي بين المشرقية وهي المسماة بالصبا وبين الشمالية اسماء
فالاول وهو الذي يلي المشرقية وهو القبح والثاني ما يلي الشمالية وهو النبح
او المسع واما الذي بين الشمالية وبين المغربية وهي الدبور فالذي يلي الشمالية
هي الجربيا والذي يلي المغربية هي المجرة والذي بين المغربية والجنوبية فما يلي

المغربية

المغربية هي الجيربون وما يلي الجنوب هو السهيبر فالذي بين الجنوبية والمشرقية
فالذي يلي الجنوب هو النعامى والذي يلي المشرقية هو الاريب البحث السادس
في البحث عن احكام هذه الرياح ابرد الرياح هي الشمالية لان ناحية الشمال منا باردة
وفيها جبال وثلوج كثيرة واسخنها الجنوبية لمرورها بالمواضع الحارة وهي ايضا
كدرة رطبة لما لي لطها من الجزرة البحار فانه اكثر البحار جنوبية عنا هذا في الاكثر
ويجوز ان تهب رياح شمالية تلقى البوادي الحارة والبخار فتكون حينئذ حارة
رطبة وان تهب رياح من نواحي جنوبية البرارية منا باردة فتكون باردة لكن
الحكم الاول اغلب واما الرياح المشرقية والمغربية فهي اقرب الى الاعتدال واختلافها
انما تكون اما بسبب اختلاف البلدان او بسبب البحار والجبال او بسبب مسامتات
الكواكب البحث السابع في كيفية هبوب الرياح المتضادة قلما تتفق لها
الهبوب لان السبب الفاعل للرياح وهو الشمس لا تكون مائلة في وقت واحد
الى جهتين فان اتفق ذلك لا بسبب الفاعل بل بسبب المنفعل حدثت الزوبعة
والرياح المتضادة قد تتعاون على فعل واحد مثل ما اذا كان احدهما من مشرق
الصيف والاخر من مغرب الشتاء فانهما مرطبان الهواء هو الشمالية وذلك
لمغربية البحرية وقد تتفق للريح الواحد ان تضاد اولها آخرها مثل ريح المشرق الشتوي
فانها تحدث ولا يبسا لان الشمس في اول شروقها تحفف الرطوبة المجتمعة ليلا
ثم انها بعد طلوعها حللت البخارات فزادت الريح رطوبة البحث الثامن
في وقت هبوب هذه الرياح اعلم ان من شان الرياح الاثني عشر ان تهب
كل واحد منها عند ميل الشمس الى جهته ولكن بسبيح اول ما يصل اليها وخصوصا
الشمالية والجنوبية فانها لا تهب كي توافي الشمس ناحيتها لان الشمس لا بد
ان تحلل الجامد من الرطوبات الى البخار بسرعة في اول وصولها وخصوصا
الجنوبية التي تهب لا من القطب بل من دون البحر ومن الارض اليابسة
لان اليابس ابطأ انحلالا فكذلك هذه الرياح تتاخر قريبا من شهرين وتسمى
هذه الرياح البيضا لانها تحدث الصحو ولان من خاصيتها ان تحلل الدجاج
من غير سنجاد وهذه الرياح التي تهب مع حركة الشمس تسمى الحولية وبالله
التوفيق واذ قد تكلمنا على الامور التي تحدث فوق الارض من غير تركيب
العناصر بل من استحالتها فلنتكلم فيما تحدث على وجه الارض وتحتها لا بالتركيب
بل بالاستحالة القسم الثالث من الباب الرابع من الفن الاول من الجملة
الثانية من الكتاب الثاني فيما تحدث على وجه الارض وفيما تحتها بغير تركيب
وفيه خمسة فصول الفصل الاول في سبب ارتفاع القدر العامر من الارض
من الماء قد عرفت ان الموضع الطبيعي للارض هو الوسط من الفلك

ابرد الرياح الشمالية
اسخن الرياح الجنوبية

وانما بطوبها راسبة تحت الماء فكان من الواجب ان يكون البحر محيطا بها من كل
الجوانب ولكن لما تحصل في جانب من الارض تلال وجبال ومواضع عالية مشرفة
وفي جانب آخر وهدات واغوار ومواضع عميقة بالاسباب التي سنذكرها بعد ذلك
في تكون الجبال وكان من طبع الماء ان تسيل من المواضع العالية الى المواضع
الغائرة العميقة لا جرم انكشف الجانب المشرف من الارض وسال البحر الى الاغوار
العميقة منها وللكواكب تاثير ايضا في ذلك بسبب الممات التي تتبدل عند حركاتها
وخصوصا الثوابت والاوجات والحضيضات المتغيرة في امكنتها فيشبه ان تكون
هذه اسبابا عظاما في احداث المائية في جهة او نقلها اليها او ابطال المائية عن جهة
او نقلها عنها واما السبب الغائي في ذلك فهو ان تكون للحيوانات الارضية
التي لا تعيش الا باستنشاق الهواء مكان **الفصل الثاني** في قدر ما انكشف
من الارض ان اصحاب الرصد وجدوا طول البر نصف دور الارض وعرضه ربع
دور الارض الى ناحية الشمال حتى يكون الربع الشمالي مكشوفا واما الارباع الباقية
فلم يقم دليل على كونها مغمورة في الماء ولكن الاشبه ذلك لان الماء اكثر من الارض
اضعافا لان كل عنصر يجب ان يكون بحيث لو استحال بكليته الى عنصر آخر كان مثله
والماء يتصغر حجمه عند الاستحالة ارضا ومع ذلك فلو كان في بعض المواضع من الارباع
الثلاثة عمارة كانت عمارة قليلة لا يعتد بها واما تحت القطبين فلا يمكن ان يكون
هناك عمارة اصلا لاشتداد البرد **الفصل الثالث في امزجة البلدان**
وفيه اربعة مباحث البحث الاول الذي عليه اكثر المشائين وجمهور المنجمين ان كرة
الارض مقسومة بخمسة اقسام يفصلها دواير موازية لمعدل النهار فمن ذلك اثنان
يفصلان الخراب من العالم بسبب القرب من القطب وشدة البرد احداهما شمالية
والاخرى جنوبية وهذان ينفصلان من الارض قطعتين طبليتين تحيط بكل واحد
منهما طائفة من محيط الكرة وسطح مستقيم والحد المشترك بينهما دائرة واما الحد
بين الخراب من جهة الحر وبين المعمور فهو الذي على خط الاستواء وهو تحدد
بدائرتين جنوبية وشمالية يليهما من جهة القطبين موضوعان هما معتدلان
فيكون ثلثة قطوع دفية تحيط بكل واحدة منها من الجانبين سطحا دائرتين
ويفصل بينهما سطح دفي لكن السطحين المحيطين بالدفيين المعتدلين غير
متساويين بل الذي يلي القطب اصغر واما سطحا دف الارض المحترقة فمتساويان
والشكل هكذا



وعلى هذا التقدير يكون خط الاستواء اسخن
المواضع ولما ... الشيخ فانه زعم انه اشد المواضع
اعتدالا في الحر والبرد واكثر ثباتا في هذه الاحوال
البحث الثاني في تحقيق مقدمة يبتني عليها هذه المسئلة وهي ان شدة

تسخن

تسخن الشيء قد يكون لقوة المسخن وقد يكون لدوام اسخانه وان كان ضعيفا
وقد يكون تاثير القوي اقل من تاثير الضعيف اذا كان تاثير الضعيف ادوم
ويدل عليه امور آنية ولمية اما الانية فخمسة الاول ان تسخين الشمس حين كونها
في السرطان اضعف من تسخينها عند كونها في الاسد مع ان قربها من
سمت الراس عند ما تكون في السرطان وما ذلك الا لانها حين ما تكون (اشده)
في الاسد تكون مدة تسخينها اطول الثاني ان الحر عند كون الشمس في الاسد
والسنبلة اقوى منه عند كونها في الجوزاء والثور مع ان البعد من المسامتة
سيان وما ذلك الا لما قلنا الثالث انه تسخن الحديد في نار لينة مدة
طويلة اشد من تسخينه في نار قوية في ساعة لطيفة الرابع ان الحر بعد الزوال
اشد منه قبل الزوال مع ان النسبة واحدة الخامس ان البرد في الاسحار وقد
قرب طلوع الشمس اشد منه في نصف الليل مع انها في ذلك الوقت ابعد
من وتد السماء منها وقت الصبح اما اللمية فهو ان السبب يفيد في الوقت
الاول اثرا فاذا بقي الى الوقت الثاني افاد اثرا جديدا ومتى كان ذلك السبب
اطول بقاء كانت الآثار المجتمعة اكثر فلا جرم كان الاثر اقوى وجهنا ملخص
قد مضى ذكرها ومن وجه آخر وهو ان السبب في الوقت اذا افاد اثرا انضم
ذلك الاثر الى ذلك السبب الاول فصار المجموع مقتضيا لاثر آخر ولا شك
ان تاثير المجموع اقوى من تاثير السبب وحده وعلى هذا الطريق كلما كان السبب
ابقى كان المعلولات المعينة للعلة على التاثير اكثر فلا جرم كان الاثر اقوى
فهذه مقدمة يقينية لا شك فيها البحث الثالث في احتجاج الشيخ على
ان الموضع الموازي لمعدل النهار اعدل المواضع في الحر والبرد قال في الشفاء
المواضع التي على مدار نقطتي الانقلابين يعرض لها ان الشمس تقرب
منها بتدريج يتقدمه تسخن بعد تسخن ثم اذا وازتها عرض انها تقيم عندها مدة
لا تتنحى عن رؤوس اهلها لان الميول عند قرب المنقلبين يقل ويصغر
جدا ثم ان تلك المسامتة او ما يقرب منها يعود اياما كثيرة وتكون النهار طويلة
والليالي قصيرة فيدوم الحاح الشمس عليها بالتسخين من وجهين احدهما
طول النهر وقصر الليالي والثاني بقاؤها على موضع واحد او على ما يقرب
منه مدة طويلة فلاجل ذلك يكون الحر متجاوزا من الحد هنالك واما في خط
الاستواء فان المسامتة يحصل هنالك دفعة ثم ان الميل هنالك يكثر ويتفاوت
تفاوتا لا يؤثر الاثر المسامتة المفاوفة وذلك يقتضي تباعد الشمس عن سمت
رؤوسهم سريعا ومع ذلك فيكون النهار مساوية لليالي فوجب ان لا يكون
الحر هنالك شديدا فهذا كله لبيان ان الحر هنالك ليس بقوي واستدل

ايضا على ان احوالهم متشابهة بان بعد الشمس عن سمت رؤسهم ليس بكثير جدا فلا يكون
بردهم شديدا بل متوسطا فهم ينتقلون من حالة متوسطة في البرد الى حر قليل ومن يكون
منشاؤه في ذلك الموضع لا يحس بتغير بل يشابه عنده احوال هواء بلدة ويكون كانه
في ربيع دائم واما سائر البلاد فان الشمس يتباعد عنهم جدا فيشتد البرد ثم تعود
الى سمت رؤسهم فيشتد الحر فلا جرم يبتلى الابدان بالانتقال من ضد الى
ضد هذا مجموع كلام الشيخ ونحن نقول اما الدعوى الاولى ففيها نظر وبيانه انا نفرض
بلدة عرضها ضعف الميل كله فاذا وصلت الشمس الى غاية القرب من سمت
رؤس اهلها كان بعدها عن سمت رؤسهم كبعدها عن سمت رؤس اهل سكان
خط الاستواء وايضا فالشمس عند كونها في غاية الميل فقد كانت قبل ذلك
في القرب من سكان خط الاستواء وذلك سبب للسخونة وفي البعد عن سكان
البلدة المفروضة وذلك سبب لاشتداد البرد فخط الاستواء لم يخل قبل ذلك
في جميع تلك السنة من مثل هذا التسخين او مما هو اقوى منه بكثير اما في مثل
هذا التسخين فذلك عند كونها في غاية الميل من الجانب الآخر واما مما هو
اقوى من هذا التسخين فذلك عند ما لا تكون في غاية الميل فانها تكون
لا محالة اقرب الى خط الاستواء مما اذا كانت في غاية الميل واما سكان ضعف
الميل فاسباب البرد الشديد في حقهم قد كانت موجودة في كل السنة السالفة
فالشمس حين ما تكون في غاية الميل تكون كالمسخن المتوسط بين مسخنين
احدهما كان المسخن العظيم ملاقيا له طول السنة السالفة والثاني كان
المبرد العظيم ملاقيا له طول السنة السالفة فمن المعلوم ان تسخن البارد من ذلك
المسخن اضعف كثيرا من تسخن ذلك المسخن بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر فانا قد بينا
ان الآثار الحاصلة من المسخن في سالف الزمان ينضم اليه وتصير المجموع مؤثرا
في التسخين فخرج مما قلنا ان حر سكان خط الاستواء في صميم شتائهم لا نسبة له
الى حر البلدة المفروضة في صميم صيفهم ثم ان الحر الشديد في البلدة المفروضة حر عظيم
لا يطيقه اهلها وحر شتاء خط الاستواء اعظم كثيرا من ذلك الحر بل لا نسبة
اليه واذا بلغ حر غاية شتائهم الى هذا الحد العظيم فما ظنك بحر صيفهم فثبت
بهذا ان الحرارة في ذلك المواضع عظيمة جدا فاما ما ذكره الشيخ من ان المسامتة
لا تبقى الا زمانا قليلا فهو مسلم ولكن بعد الشمس عن مسامتة رؤسهم ليس
بعظيم فيعود الكلام في المسامتة او فيما يقرب من المسامتة فكيف لا يكون
الحر هناك عظيما واما ما ذكر من ان النهار والليل هناك متساوية ونهار
صيف الآفاق المائلة اطول في الصيف فالجواب عنه ان تاثير طول النهار في التسخين
قليل فان الموضع الذي يكون القطب فيه على سمت الرأس يكون النهار

فيه

وحينئذ يكون تسخينه لخط الاستواء ازيد مما اذا كانت في غاية الميل صح

فيه ستة اشهر ومع ذلك فهو من البرد بحيث لا يعيش فيه الحيوان وايضا
فلان طول نهارهم في الصيف مقابل لطول لياليهم في الشتاء وذلك يقتضي
استحكام البرد في ذلك الشتاء وهو مانع من التسخين التام في الصيف واما
في خط الاستواء فكما لم يوجد في الصيف طول النهار المقوي للسخونة كذلك لم يوجد
طول الليالي المقوية للبرودة فان قيل الشمس اذا كانت في الحضيض كانت
اقرب الى الارض فيكون تسخينها اشد فيكون مدار الحضيض اسخن من خط
الاستواء والجواب ان خروج الشمس عن المركز ليس بالكثير فلا يكون له من
التاثير ما يوجب الاحراق والشيخ رحمه الله معترف في الشفاء بذلك ولئن سلمنا
ذلك ولكن اوج الشمس متحرك وهو الآن في اواخر الجوزاء فاذا قدرنا وصوله
الى اول الميزان كان الحضيض لا محالة في اول الحمل واذا كان مدار الحضيض
هو خط الاستواء لزم ان يكون هو اسخن المواضع فثبت انا لو سلمنا
لهم ان خط الاستواء في زماننا في غاية الاعتدال ولكن حكمهم على الاطلاق
بكونه معتدلا ليس بمستقيم البحث الرابع في بيان ان احوالهم في الحر والبرد
قريبة من التشابه وبيانه ما حكيناه عن الشيخ ومع ذلك فلا بد من تفاوت
نظرا الى الفصول فان قيل وعند هذا نقول انه يحصل هناك في مدة دورة
واحدة للشمس صيفان وخريفان وشتاءان وربيعان وذلك لان الشمس
متى سامتت رؤس اهلها كان ذلك الوقت صيفا لكنها تسامت الرأس
هناك مرتين فهناك صيفان ومتى كانت في غاية البعد عن سمت الرأس
كان ذلك شتاء لكنها تبعد مرتين احدهما عند كونها في نقطة الانقلاب
الشمالي والآخر عند كونها في نقطة الانقلاب الجنوبي فاذن هناك شتاءان
ولا محالة بين الصيف والشتاء خريف وبين الصيف والشتاء ربيع
فيلزم منه وجود ربيعين وخريفين ثم ان المشهور ان مقدار كل فصل
شهر ونصف فمن اول الحمل الى منتصف الثور صيف ومنه الى اول السرطان
خريف ومنه الى نصف الاسد شتاء ومنه الى اول الميزان ربيع ثم على هذا
الترتيب يحصل الفصول الاربعة مرة اخرى في النصف الجنوبي وهذا
ليس بحق بل الصواب ان يقال مبدأ الخريف من حيث نصف ميل الشمس
نصف الميل الاعظم وهذا انما هو في اواخر الثور ومبدأ الربيع في اواخر
الاسد وكذلك في الجانب الجنوبي يكون مبدأ الخريف في اوائل العقرب
ومبدأ الربيع في اواخر الدلو فعلى هذا ازمان الربيعين والخريفين
والصيفين قريب من نصف زمان الخريفين والشتاءين فهذا ما نقوله
في هذا الموضع واما اختلاف حال الاستواء بسائر الاسباب فهو اليق

فيعلم به ان زمان الربيعين والصيفين قريب من نصف السنة

بالطب وقد استقصيناه في شرحنا الكليات القانون فلنتكلم الآن فيما يحدث من تغير البخار على وجه الارض وتحتها **الفصل الرابع في منابع المياه** اقسام المياه المنبعثة من الارض اربعة الاول مياه العيون السيالة وهي تنبعث عن ابخرة كثيرة المادة قوية الاندفاع تفجر الارض بقوة ثم لا يزال يستتبع جزء منها جزءا الثاني ماء العيون الراكدة وهو يحدث من ابخرة بلغت من قوتها انها اندفعت الى وجه الارض لكن لم يبلغ من قوتها وكثرة مادتها ان تطرد تاليها سالفها الثالث مياه القني والآبار وهي متولدة عن ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب حينئذ يصادف تلك الابخرة منفذا تندفع اليه بادني حركة فان لم يجعل له سبيل ولم يجعل اليه مايمده فهو البئر وما جعل له ذلك فهو القني ونسبة القنا الى الآبار الراكدة نسبة العيون السيالة الى العيون الراكدة واعلم ان النزح من العيون الراكدة والآبار الراكدة سبب لزيادة نبوع الماء لان البخار الذي هو مادة الماء اذا صادف ممنعا شغل الماء سائر الابخرة التي في العمق يندفع الى الظاهر فاذا نزح الماء توجهت تلك الابخرة نحو الظهور وبين الناس خلاف في ان هذه المياه متولدة عن الاجزاء المائية المتفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء اذا انقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول اولى بالاكثرية **الفصل الخامس في الزلزلة** اما ان يكون تحت الارض او فوقها او يكون مركبا منهما اما الاول ففي وجهين احدهما انه اذا تولد تحت الارض بخار دخاني حار كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ فاذا قصد ذلك البخار الخروج ولم يتمكن من ذلك بسبب كثافة وجه الارض حينئذ تحرك في ذاته وحرك الارض وربما بلغ في قوته الى حيث يقوى على شق الارض وربما خلفت نارا محرقة وربما حدثت اصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في جوف الارض وهدات فعند انشقاق الارض في ذلك الموضع يسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات فهذا هو السبب الاكثري للزلزلة والدليل عليه ان البلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت زلازلها وايضا فلان اكثر الزلزلة يكون حينئذ فقدان الرياح الثاني ان في باطن الارض تجاويف فاذا سال الماء الكثير من بعضها الى بعض او انهدم قطعة عظيمة منها حينئذ ينتقل الهواء التي تحت الارض حينئذ يحرك الارض واما السبب الذي فوق الارض فهو انه يسقط قلل الجبال فتتزلزل الارض وهذا السبب انما يعرف في كثرة الامطار وقلتها اما الكثرة فلان القلل اذا ارتطبت سهل انفصال بعضها عن البعض واما القلة فلان القلل اذا جفت سهل تفتتها وهذا السبب لا يجوز ان يكون هو السبب الاكثري للزلزلة اما اولا فلان الزلزلة قد توجد في البلدة التي لا يكون بقربها جبل واما ثانيا فلان

الحركة

الحركة التي تكون بهذا السبب تكون اقربا اضعف من اولهما وليس كل زلزلة كذلك واما السبب المركب مما فوق الارض وتحتها فهو ما اذا حاولت الابخرة الدخانية التي تحت الارض الصعود ثم تعذر عليها اما لان البرد قد كثف وجه الارض كما في الليالي والغدوات واما لان الرحفة وكثفه كما في انتصاف النهار واما لان هناك رياحا تمنع تلك الابخرة عن الصعود **القسم الرابع من الباب الرابع من الفن الاول من الجملة الثانية من الكتاب الثاني فيما يحدث من العناصر بالتركيب ولا يكون لها نفس** وفيه تسعة فصول **الفصل الاول** في تكون الحجارة الارض الخالصة لا تتحجر بل التحجر بسبب واحد اكثري وسببان اقليان اما السبب الاكثري فهو ان الطين اللزج اذا عملت الحرارة فيه حتى استحكم انعقاد رطوبته ناسبه صار حجرا مثل تكون الفخار واما السببان الاقليان فاحدهما ان يتكون من الماء السيال ما بان يجمد كما يقطر برمته واما لانه بسبب اولا منه في سيلانه شيء يلزم وجه مسيله فيحجر وذلك اما بقوة معدنية محجرة او لان الارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح وان كان ما يحكى من تحجر حيوانات صحيحا فالسبب شدة قوة محجرة تحدث في بعض البقاع الحجرية فانه ليس استحالة الاجسام الحيوانية الى الحجر ابعد من استحالة المياه اليها وقد عرفت في اثبات الكون والفساد صحة ذلك وحكى الشيخ انه راى رغيفا على الارغفة الرقيقة الوسط المرقومة بالنانخاة قد تحجر ولونه باق واحد وجهيه عليه اثر الخط الذي في التنور الثاني وهو ان البخار الدخاني الصاعد الى فوق اذا حصلت فيه اما لزوجة واما دهنية بسبب شدة الحركة ثم عرضت لها برودة صار حجرا او حديدا او لا شك في امكانه واما وقوعه فثلاث حكايات ذكرها الشيخ احدها انه سقط في بخارا من الهواء حديدة في قدر مائة وخمسين منا وثانيها انه سقط ايضا من الهواء حجارة في هذا المقدار وثالثها انه يقع في بلاد الترك الصواعق والبروق اجسام نحاسية نابتة على هيئة النصول وقد تكلف الشيخ اذابة نصل من ذلك فلم يذب ولم يزل يتحلل منه دخان ملون يغرب الى الخضرة حتى بقي منه جوهر رمادي **الفصل الثاني في تكون الجبال** وفيه ثلثة مباحث الاول الحجر الكبير انما يتكون لان حرا عظيما يصادف طينا كثيرا لزجا اما دفعة واما على سبيل مرور الايام واما الارتفاع فله سبب بالذات وسبب بالعرض اما الذي بالذات فكما اذا رفعت الريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الارض وفعلتها على من التلال واما الذي بالعرض فان يكون الطين بعد تحجره يختلف اجزاؤه بالصلابة والرخاوة فاذا وجدت مياه قوية الجري او رياح عظيمة الهبوب حفرت الاجزاء الرخوة وبقيت الصلبة ثم لا يزال السيول والرياح تتغوص في تلك الحفرات الى ان تغور غورا شديدا ويبقى ما انحرف عنه شامخا والاشبه ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الزمان مغمورة

فی البحار فحصل هناک الطین اللزج الکثیر ثم حصل بعد الانکشاف فلذلک کثرت الجبال ومما یؤکد هذا الظن انا نجد فی کثیر من الاحجار اذا کسرناها اجزاء الحیوانات المائیة کالاصداف ثم لما انکشف الجبال وانتقلت البحار من هذا حصل الشهوق اما لان السیول والریاح حفرت ما بین الجبال فلا جرم عظم ارتفاعها واما لان ما کان من هذه المنکشفات اقوی حجرا واصلب طینة اذا انهدم ما دونه بقی ارفع واعلا الان هذه امور لایتم فی مدد یفی التواریخ بضبطها البحث الثانی عن سبب عروق الطین الموجودة فی الجبال یحتمل ذلک وجوها ثلاثة الاول انه یکون تلک العروق من جهة ما تفتت من الجبال وتنشرت وسالت علیه المیاه ورطبته وخلطت طینها الجیدة الثانی انه یکون القدیم من طین البحر غیر متفق الجوهر فیکون منه ما یقوی تحجره ومنه ما یضعف تحجره الثالث انه یعرض للبحران بعض قلیلا قلیلا تنحل سهل وصلب فیعرض للسهل انه یصیر طینا لزجا مستعدا للتحجر القوی والسهل ان یتفتت کما اذا انقعت اجرة وترابا فی الماء ثم عرضت الآجرة والطین علی النار فحینئذ تفتت الاجرة ویبقی الطین متحجرا فکذلک ههنا البحث الثالث قد یری بعض الجبال مشقوقا ذا ساقاف فافیشبه انه یکون ذلک قد کانت طینتها کذلک بان کان ساق من خلال جوهره فصار حائلا بینه وبین الساق الاخر فلما تحجرت المادة عرض للحائل ان انشق وانتشر ما بین الساقین

الفصل الثالث فی منافع الجبال قد عرفت ان مادة السحب والعیون والمنابع هو البخار وستعرف ان مادة المعدنیات ایضا ذلک فنقول اکثر العیون والسحب والمعدنیات انما یکون فی الجبال او فیما یقرب منها اما العیون فلان الارض اذا کانت رخوة تنفشت الابخرة عنها فلا تجتمع منها قدر یعتد به فانما هذه الابخرة لاتجتمع الا فی الارض الصلبة والجبال اصلب الاراضی فلا جرم کانت اقواها علی حبس هذا البخار حتی یجتمع ما یصلح ان یکون مادة للعیون ویشبه ان یکون مستقر الجبل مملوا ماء ویکون الجبل فی حقنه الابخرة مثل الانبیق الصلب المعد للتقطیر لایدع شیئا من البخار یتحلل وتقعر الارض الذی تحته کالقرع والعیون کالاذناب التی فی الانابیق والاودیة والبحار کالقوابل ولذلک اکثر العیون انما تنفجر من الجبال واقلها فی البراری وذلک الاقل لایکون الا اذا کانت الارض صلبة واما ان اکثر السحب یکون فی الجبال فلوجوه احدها ان فی باطن الجبال من النداوات ما لایکون فی باطن الارضین الرخوة وثانیها ان الجبال بسبب ارتفاعها ابرد فلا جرم یبقی علی ظاهرها من الانداء ومن الثلوج ما لایبقی علی ظاهر سائر الارضین وثالثها ان الابخرة الصاعدة تکون محفوفة بالجبال فلا تتفرق ولا تتحلل واذا ثبت ذلک ظهر ان اسباب کثرة السحب فی الجبال احق بالحصول لان المادة فیها ظاهرا وباطنا اکثر والاحتقان اشد والسبب

المحلل

المحلل وهو الحر اقل فلذلک کانت السحب فی الجبال اکثر واما المعدنیات المحتاجة الی الحرة فتکون اختلاطها بالارضیة اکثر وافا متهانة مواضع لایسوف فیها الطول فلا شیء لها فی هذا المعنی کالجبال

الفصل الرابع فی تقسیم المعدنیات الاجسام المعدنیة اما ان تکون قویة الترکیب واما ان تکون ضعیفة الترکیب فان کانت قویة الترکیب فاما ان تکون منطرقا وهو الاجساد السبعة واما ان لایکون منطرقا اما لغلبة رطوبة کالزیبق ولغلبة یبوسة کالیاقوت وامثاله واما ان کانت ضعیفة الترکیب فاما ان یکون منحلة بالرطوبة وهو الذی یکون ملحی الجوهر کالزاج والنوشادر والشب والقلقند واما ان لاینحل بالرطوبة وهو الذی یکون دهنی الترکیب کالکبریت والزرنیخ فهذه الاربعة اقسام المعدنیات فلنتکلم فی کل واحد منها علی التفصیل

الفصل الخامس فی حال المنطرقات انواعها سبعة الذهب والفضة والرصاص والآنک والحدید والنحاس والخارصینی وهی مشترکة فی انها اجسام ذائبة صابرة متطرقة فالذائب یمیزها عن الاکلاس والاحجار التی لاتذوب والصابر یمایس یصابر وهی الاشیاء التی تذوب وتتحجر مثل الشمع والقیر والمنطرق یمیزها عما لیس بمنطرق کالزجاج والمینا فان قیل الحدید لایذوب وان کان یلین فنقول انه یمکن اذابته بالحیلة بان یؤخذ برادة الحدید ویلقی علیه مثل ربعه زرنیخ احمر مسحوق ویخلط بها ویجعل فی جرة ویطین بطین جید ویلقی فی التنور الحار لیلة ثم یخرج ویلقی علیه مثل سدسه من النطرون ویحبب بالزیت ویجعل فی بوطقة مثقبة علی بوطقة اخری ویستنزل ثم یاخذ ما نزل فترفعه ویاخذ النوشادر والزجاج الشامی مسحوقین ملتوتین بالزیت فیجعله بنادق ویطعم منه ویذیب الی ان یتیقن ماثت فانه یزید سرعة ذوب وبیاض وان اکثر ذلک الی ان یتطرق ویذوب ذوب الفضة وقد یمکن انه یسمع بهذا العلاج حتی یصیر فی سرعة ذوب الرصاص واذا عرفت صحة هذا الحد عرفت ان الذهب حده انه جسم ذائب صابر منطرق اصفر رزین بالقیاس الی هذه الاجساد فالصفرة والرزانة یمیزان الذهب عن الستة الباقیة والفضة حدها انه جسم ذائب صابر متطرق ابیض رزین بالقیاس الی هذه الاجساد سوی الذهب واعنی بالحد ههنا الرسم

الفصل السادس فی کیفیة تولد الاجساد السبعة قد عرفت ان مادة المنطرقات جوهر مائی ممتزج بجوهر ارضی امتزاجا محکما بحیث یعسر انفکاک احدهما عن الاخر وانطبخ احدهما بالآخر بحیث یحصل هناک رطوبة دهنیة فاذا انجمد ذلک المرکب قبل زوال تلک الرطوبة بالبرودة کان لامحالة کائنا قابلا للطرق لما فیه من الرطوبة الدهنیة فان تلک الرطوبة لولم تکن باقیة لم تکن المرکب منطرقا کالیاقوت والزجاج ونقول الان انهم اتفقوا علی ان عنصر المنطرقات هو الزیبق ولیس علی ذلک دلالة قاطعة بل امارات مفیدة للظن فلنذکر اولا کیفیة تولد الزیبق وثانیا

الامارات الدالة قاطعة على كونه عنصر المنطرقات وثالثها كيفية تولد هذه
الاجساد السبعة عنه اما كيفية تولد الزيبق فذلك من مخالطة ارضية لطيفة
جدا كبريتية مخالطة شديدة حتى انه لا يفرز سطح الا ويغشيه من تلك اليبوسة
شي فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله ان قطرات
الماء اذا وقعت على تراب في غاية اللطافة فربما يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر
لذلك الماء حتى يبقى تلك القطرة على شكلها في وجه ذلك التراب واذا التقت قطرتان
فلا يبعد ان يتخرق الغلافان الترابيان ويصير الماءان ماء واحدا ويصير الغلافان
غلافا واحدا فكذلك ههنا وبياض الزيبق من بياض الارضية اللطيفة وصفاء
المائية وممازجة الهوائية واما الامارات الدالة على ان الزيبق عنصر المعدنيات
فثلثة اولها انها عند الذوب تكون مثل الزيبق اما الرصاص فلا شك عند ذوبه
انه زيبق واما سائر الاجساد فانها عند الذوب تكون زيبقا محمرا وثانيها
تعلق الزيبق بهذه الاجساد وثالثها ان الزيبق يمكن ان يعقد برائحة الكبريت
حتى يكون مثل الرصاص واما كيفية تولد الاجساد السبعة فنقول هذه الاجساد
انما تكون عند اختلاط الزيبق بالكبريت على ما ثبت فاختلاف هذه الاجساد
اما ان يكون بسبب اختلاف الزيبق او بسبب اختلاف الكبريت او بسبب حال
تاثر احدهما عن الآخر فان كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ
احدهما بالآخر كاملا تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض تكونت الفضة
وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب واما ان كان الزيبق
والكبريت نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل كمال النضج
وصل اليه برد مجمد معقد يكون الخارصيني واما اذا كان الزيبق نقيا والكبريت
رديا فاما ان يكون الكبريت الردي فيه قوة احتراقية فحينئذ تكون النحاس
وان كان الكبريت الردي غير شديد المخالطة وكان مداخلا اياه ساقا فوقا
فحينئذ تكون الرصاص واما اذا كان الزيبق والكبريت رديين فان كان
الزيبق متخلخلا ارضيا وكانت الكبريتية ردية محرقة تكون الحديد وانكان
مع رداتهما ضعيفي التركيب تكون الآنك واصحاب الكيمياء قد صححوا
هذه الدعاوى من حيث انهم يعقدون الزيبق بالكبريت انعقادا
محسوسا فيحصل لهم ظن غالب بان الاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال
الصناعية **الفصل السابع في كيفية تكون سائر الاقسام**
اما الذي يكون قوي التركيب ولا يكون منطرقا مثل الاحجار فاكثره لا يذوب
وانما يلين بعسر ومادتها مائية ولكن ليس جمودها بالبرد وحده بل باليبس
المحيل للمائية الى الارضية فلذلك لا يذوب اكثرها الا بالحيلة وليس فيها

رطوبة

رطوبة مائية دهنية فلذلك لا تنطرق واما الذي يكون ضعيف التركيب سهل
الانحلال بالرطوبة فمنه ما هو من جنس الاملاح لكن النوشادر نارية اكثر ملحية فيه
ولذلك يتصعد بكليته فهو ماء خالطه دخان حار لطيف جدا كثير النارية وانعقد
باليبس اما الكباريت فقد عرض لمائيتها ان تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا
شديدا بتخمير الحرارة حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد واما الزاجات
فانها مركبة من ملحية وكبريتية وحجارة فيها قوة بعض الاجساد الذائبة فما كان
منها مثل القلقند والقلقطار فتكونها من حلالة الزاجات وانما يتخلل فيها الملحية
مع ما فيها من الكبريتية ثم ينعقد ويستفيد قوة معدن احد الاجساد وما استفاد
من قوة الحديد احمر واصفر كالقلقطار وما استفاد من قوة النحاس اخضر
الفصل الثامن في بيان امكان صنعة الكيميا الشيخ سلم امكان ان يصبغ
النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر
ما فيه من النقص فاما ان يكون الفصل المنوع يسلب ويكسى قال فلم يظهر لي
امكانه بعد اذ هذه الامور المحسوسة يشبه ان لا يكون هي الفصول التي بها يصير
هذه الاجساد انواعا بل هي عوارض ولوازم وفصولها مجهولة واذا كان الشيء
مجهولا كيف يمكن ان يقصد قصد ايجاده او افنائه واحتج ايضا قوم من الفلاسفة
على امتناعه بامور اولها ان الطبيعة انما تخلق هذه الاجساد من عناصر مجهولة
عندنا وتلك العناصر مقادير معينة مجهولة عندنا وكيفيات تلك العناصر مراتب
معلومة هي مجهولة عندنا ولتمام الفعل والانفعال بينها زمان هو مجهول
عندنا ومع الجهل بكل ذلك كيف يمكننا عمل هذه الاجساد وثانيها وهو ان الجوهر
الصابغ اما ان يكون اصبر على النار من المصبوغ او يكون المصبوغ اصبر او يتساويا
فان كان الصابغ اصبر وجب ان يفنى المصبوغ ويبقى الصابغ بعد فنائه وان كان
المصبوغ اصبر وجب ان يبقى بعد فنا الصابغ وان تساويا فكل شيئين استويا في المصابرة
على النار كانا من نوع واحد فليس احدهما بالصابغية والآخر بالمصبوغية اولى من العكس
وثالثها انه لو كان الذهب الصناعي مثلا للطبيعي لكان ما بالصناعة مثلا لما بالطبيعة
لكن التالي باطل اما اولا فلانا لم نجد له شبيها واما ثانيا فلانه لو جاز ان يوجد
بالصناعة ما يحصل بالطبيعة لجاز ان يحصل بالطبيعة ما يحصل بالصناعة حتى يوجد
سيف او سرير بالطبيعة ولما ثبت امتناع التالي ثبت امتناع المقدم ورابعها
ان لهذه الاجساد اماكن طبيعية وهي معادنها وهي لها بمنزلة الارحام للحيوانات
فمن جوز تولدها في غير تلك المعادن كان كمن جوز تولد الحيوانات في غير الارحام
وخامسها ان هذه الاجساد متباينة بفصولها النوعية وتلك الفصول
مجهولة لنا فلا يمكننا ايجادها واعدامها وبتقدير ان يكون تلك الفصول معلومة

لنا لم يمكن ايضا ازالتها وتحصيلها لانه لو جاز انه يجعل نوعاً من نوع الحارّان يجعل الكلب حمارا او بالعكس فهذه هي الشبه العقلية للمانعين من هذه الصناعة ولهم شبه اخر ركيكة لا يليق بهذا الكتاب والجواب اما الذي ذكره الشيخ فليس يقول لانا نشاهد من الترياق آثاراً مخصوصة وافعالاً مخصوصة فاما انه لا يثبت للترياق صورة ترياقية مقومة لماهيته تكون مبدأ لهذه الافعال او يثبت له هذه الصورة فان لم يثبت له صورة ترياقية بل يقول ان الافعال الترياقية حاصلة من ذلك المزاج لا من صورة اخرى جاز ايضا ان يقال ان صفرة الذهب ورزانته حاصلتان مما فيه من المزاج لا من صورة مقومة فحينئذ لا يكون للذهب فصل منوّع الا مجرد الصفرة والرزانة ولكنهما معلومتان فامكن ان يقصد ازالتهما وايجادهما فيبطل ما قاله الشيخ واما اذا اثبتنا للترياق صورة مقومة له فنقول لا شك انا لا نعقل من تلك الصورة الا انها حقيقة تقتضي الافعال المخصوصة الصادرة عن الترياق فاما ان يكون هذا القدر من العلم يكفي في قصد الايجاد والابطال او لا يكفي فان لم يكف وجب ان لا يمكن ايجاد الترياق وان كفى فهو في مسئلتنا ايضا حاصل لانا نعلم من الصورة الذهبية انها ماهية تقتضي الذوب والانطراق والصفرة والرزانة والجواب الثاني انا وان كنا لا نعلم الصورة المقومة على التفصيل الا انا نعلم الامور التي يلايمها والتي لا يلايمها ونعلم ان العرض الغير الملائم اذا استقر في المادة بطلت الصورة مثل الصورة المائية فانا نعلم ان الحرارة لا يلايمها وان كنا لا نعلم ماهيتها على التفصيل فكذلك يمكننا ان نبطل الصورة المائية وان نكسبها صورة اخرى اما الابطال فبتسخين الماء واما الاكتساب فبتبريد السيّال فكذلك في مسئلتنا واما الحجة الثانية فهي منقوضة بصناعة الطب اما الحجة الثالثة فنقول انه لا يلزم من استواء الصانع والمصنوع في الصبر على النار استواؤهما في الماهية لما عرفت ان المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات واما الحجة الرابعة انه قد يوجد بالصناعة مثل ما يوجد بالطبيعة مثل النار الحاصلة بالقدح والريح الحاصلة بتحريك المراوح واكواز الفقاع والنوشادر وقد يتخذ من الشعور وكذلك كثير من المزاجات ثم تقدير ان لا يحدث له مثال لا يلزم الجزم بنفيه ولا يلزم من امكان حصول الامر الطبيعي بالصناعة امكان عكسه بل الامر فيه موقوف على الدليل واما الحجة الخامسة فنقول من اراد ان يقلب النحاس فضة فهو لا يكون كالمحدث لجوهر الشيء بل كالمعالج للمريض فان النحاس من جوهر الفضة الا ان فيه عللا وامراضا وكما يمكن المعالجة لا في موضع التكوين فكذلك في هذا الموضع وعلى ان هذه الحجة ليست علمية

فان

فعندهم

فيستحيل بدل

فان حاصلها ان الذي يتكون في المعادن لا يمكن تكوينها بالصناعة وفيه وقع النزاع واما الحجة الاخيرة فجوابها جواب الحجة الاولى ولما ثبت ضعف الحجج المانعة من الكيميا فالحق امكانه لما بينا ان هذه السبعة مشتركة في انها اجسام ذائبة صابرة على النار منطرقة وان الذهب لم يتميز عن غيره الا بالصفرة والرزانة او الصورة الذهبية المفيدة لهذين العرضين ان ثبت ذلك وما به الاختلاف لا يكون لازما لما به الاشتراك فاذن يمكن ان يتصف جسمية النحاس بصفرة الذهب ورزانته وذلك هو المطلوب واذ قد فرغنا من الكلام في الكائنات التي ليس لها نفس فلنختم الباب بالحوادث الكبار التي تحدث في العالم

الفصل التاسع في الطوفانات

وفيه بحثان البحث الاول المشهور عند العوام ان الطوفان غلبة الماء على الربع المعمور كله او بعضه والحكماء يريدون غلبة من احد العناصر ايها كان والسبب في وقوع الطوفانات اجتماعات من الكواكب على هيئة مخصوصة واستعدادات عنصرية فاما انتساب ذلك الى حركة الاوجات والحضيضات او انطباق منطقة البروج على معدل النهار او انفكاكها عنها فذلك بحسب الاولى والافلاكيون دلالة قاطعة على ذلك والذي يدل على امكان وجود الطوفانات هو ان الاشياء القابلة للقلة والكثرة والحال الغالب فيها المتوسط وما يقرب منه فالطوفان ايضا في حد الامكان ولانه قد يتفق ان يمضي السنون على بعض البقاع فلا يأتيه مطر وذلك غاية النقصان فاذا جاز ذلك جاز ان يفرط المطر دفعة واحدة وكذلك القول في سائر الطوفانات وايضا فقد صح بالتواتر وقوع الطوفان المائي وايضا فقد بينا ان تكون الجبال في هذا الربع يدل على انه كان قبل ذلك مغمورا بالبحار البحث الثاني انه من الجائز بعد بعض الطوفانات ان يعدم الحيوانات والنبات او اجناس منها ثم يحدث بالتولد دون التوالد والذي يدل عليه وجوه اربعة الاول انه لا دليل على استحالته الثاني ان كثيرا من الحيوانات يتولد ويتوالد مثل النحل المتولد من الحث البقر والعقارب المتولد من التين والباذروج والحيات المتولدة من الشعور اذا القي في الماء والفار المتولد من المدر والضفادع المتولدة في المطر فهذه الاشياء وجودها تارة بالتولد وتارة بالتوالد الثالث ان بدن الانسان انما وجد لان اجزاء مخصوصة المقادير من العناصر تفاعلت تفاعلا مخصوصا وذلك التفاعل تبع لاجتماع تلك الاجزاء المخصوصة العدد ولا شك ان حصول مقادير تلك الاجزاء على تلك المقادير ممكن وتفاعلها على الوجه المخصوص ممكن والمعلق حصوله على الممكن ممكن فاذن حصول بدن الانسان ممكن على طريق التولد وستعرف انه متى حصل البدن على كمال

وانواع منها

استعداده فاضت النفس المدبرة والقوى المتصرفة فيه واصحاب الصور فاذن
حدوث البدن الانسانى بالتولد ممكن فانه قالوا لم لا يجوز انه تكون البدن
بحيث تكون مستعدا لقبول النفس متوقف على حصوله في الرحم عن النطفة
فنقول لو سلمنا ذلك لكان الكلام في امكان حدوثها بالتوالد كالكلام
في امكان حدوث الاول الرابع انه لو لم يكن حدوث الانواع بالتولد ممكنا
لكان يجوز ان ينقطع الانواع بحيث لا يعود البتة لانه ليس يجب ان يتولد
من الشخص شخص آخر لان الجماع الذي هو مبدا التوالد ارادى لا ضرورى
ووقوع البزور في البيادر طبيعى لكنه اكثرى لا ضرورى واذا لم يكن احد هذين
ضروريا لم يكن تادى كل شخص من النوع الى شخص آخر منه ضروريا فيجوز في النادر
حينئذ انه ينقطع فلو لم يكن حصول الانواع بالتولد لكانت الانواع حينئذ
تنقطع وذلك مشهور البطلان فثبت امكان ما ادعيناه ولكن هذا آخر
كلامنا في هذا الباب واما الكلام في النبات والحيوان فهو اليق بالصناعات
الجزئية فلا جرم ضمنا الكلام في الجسم بهذا الباب ولنتكلم الآن في علم النفس
وبالله التوفيق **الفن الثالث من الجملة الثانية من الكتاب الثاني**
في علم النفس وفيه ثمانية ابواب الباب الاول في احكام كلية للنفس
وفيه خمسة فصول **الفصل الاول في تعريف النفس** انا نشاهد اجساما
تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد
المثل وليس لها ذلك لجسميتها التى يشاركها فيها ما يخالفها في تلك الآثار
بل قد توجد تلك الاجسام غير موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن
توجد في تلك الاجسام مبادى غير جسميتها وليست هي باجسام والا لعاد الكلام
فاذن هي قوى متعلقة بالاجسام وقد عرفت انا نسمى كل قوة تصدر عنها
الآثار لا على نهج واحد نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث
ذاته بل من حيث كونه مبدا للافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس
من جملة العلم الطبيعي فنقول ان النفس بالقياس الى انها تقوى على الفعل الذي
هو التحريك وعلى الانفعال من المحسوسات والمعقولات الذي هو الادراك تسمى
قوة وبالقياس الى المادة التى تحلها فتجتمع منها جوهر نباتى او حيوانى
صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها
واذا انضاف اليها كمل النوع به كمالا فنقول تحديد النفس بالكمال اولى من تحديدها
بالصورة اما اولا فلانه اعم من حيث ان الصورة هي المنطبعة في المادة
والنفس الناطقة غير منطبعة فيها فهى اذن ليست صورة للبدن
ولكنها كمال له كما ان الملك كمال المدينة واما ثانيا فلانه اتم لان الكمال

قياس

قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع لا الى الشيء الذي هو
ابعد من ذلك وهو المادة واما ثالثا فلان الدلالة على المادة مقترنة في الدلالة على
النوع من غير عكس وهو ايضا اولى من القوة اما اولا فلان للنفس قوة الادراك
وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين اولى من الآخر
فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لان احدهما داخل
تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة تمام
ماهياتها وذلك مجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فان قوله عليهما
ليس بالاشتراك واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدا الافعال
والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها مكملة للنوع وما تعرف الشيء
من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظاهر ان الكمال هو الذي يجب
ان يوضع في حد النفس مكان الجنس ونقول الشيء الذي يقع عليه اسم النفس
وانه كان يجوز في بعض انواعه ان يبرا عن البدن حتى يزول التعلق الذي بينه
وبين البدن ولكنه لا يتناوله اسم النفس وانه كان يجوز في بعض انواعه
من حيث ذاته وجوهره بل من حيث له علاقة مع البدن ويجوز ان يكون
للشيء في ذاته اسم يخصه وله اسم من جهة ما هو مضاف الى غيره مثل الفاعل
والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم من جهة جوهره ولكن من جهة
قياسه الى غيره مثل الراس واليد والجناح ومتى اردنا ان نعطيها حدودا من جهة
اسمائها بما هي مضافة اليها اخذنا تلك الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها
وهي وان لم تكن ذاتية لها في جوهرها لكنها ذاتية لها بحسب الاسماء التى لها تلك
الحدود والنفس انما نسميها نفسا من جهة انها تفعل في الاجسام افعالا
مخصوصة فاما بحسب جواهرها فلا نسمى نفسا الا باشتراك الاسم بل الاسم
الخاص بها العقل لا النفس ولذلك سميت الاوائل القوى الغير الجسمانية التى كانت ادا
مباشرة لتحريك الافلاك نفوسا وسموا المحركات بالتعشيق عقولا وجعلوا
عدة المحركات القريبة وسموها نفس الكل والبعيدة وسموها عقل الكل كانه الكل
هو السموات واما الاسطقسات فانها وان كانت جزءا من الكل ولكن لا يعتد
بها لقلتها فلذلك كانوا يقولون الكل حى وله نفس ناطقة ونفس شيء كالعقل
الفعال لنا وما كانوا يلتفتون الى العناصر التي فيه المائية من الكل لم يمتنعوا
لاجله من اطلاق القول بان الكل حى فنفس في ابداننا من المائية ما نسبته
الينا اكثر من نسبة الاسطقسات الى اجرام الافلاك ومع ذلك فقد يطلق
القول بان كل البدن حى فظاهر ان البدن يجب ان يوجد في حد النفس
فالنفس اذن كمال لجسم لكن الكمال منه اول وهو الذي يصير به النوع نوعا

النوع يتضمن الدلالة على المادة من غير عكس نسخ

بالفعل مثل الشكل للسيف ومنها ثان وهو الذي يتبع نوعية الشيء افعاله
وانفعالاته كالقطع للسيف والتميز والروية والاحساس والحركة الارادية
للانسان فان هذه الامور ليست اولية فانه ليس يحتاج النوع في ان يحصل
نوعيا بالفعل الى حصول هذه الامور بالفعل بل اذا كانت مباديها
حاصلة بالفعل حتى يكون تلك الاثار موجودة بالقوة القريبة بعد ما كانت
بالقوة البعيدة كان الحيوان حيوانا بالفعل فالنفس كمال اول لجسم الذي
لا يشترط فيه شيء لا الذي يشترط فيه لا شيء وليس هو كمالا للجسم الصناعي
كالسرير والكرسي بل للطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليست النفس كمال
البسائط العنصرية بل انها كمال جسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية
بواسطة الالات فالنفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
اي من شانه ان يحيى بالنشو ويبقى بالغذاء ويحيى بالاحساس والتحرك
وقد جعل بعض المتاخرين الطبيعي صفة للكمال الاول فحكم النفس
كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا مثل
القوى التي هي مبادي الاثار وقد لا يكون مثل التكميلات الصناعية
فالنفس كمال اول طبيعي لانها كمال اول صناعي وهذا قريب من التاويل
الذي ذكرناه للترتيب القديم واعلم ان هذا الحد لا يمكن ان يتناول النفوس
الثلاثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطينا اسم النفس
لانها تفعل فعلا ما فقط لزم ان يكون كل قوة نفسا فيكون الطبيعة
نفسا وذلك مخالف للاجماع المنعقد بين العلماء وان اعطينا اسم
النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية
واندرج الاخران وان اعطيناه للقوة الفاعلية افعالا متفننة خرجت
نفس الفلكية ودخلت الباقيتان وان زدنا على هذه المعاني شرطا
آلا تختص فيجب ان يكون مخصوصا معلوما انه ان استعمل النفس بحيث
يتناول الحيوانية والفلكية خرجت النباتية او يتناول الحيوانية والنباتية
خرجت الفلكية ولا ينبغي ان يغتر العاقل بما نجده من اختلاف حركات
الافلاك في اطوالها وعروضها حتى يظن انها افعال متفننة بل فان لكل
واحد من تلك الافاعيل نسبة واحدة لا يتغير اصلا فان قال قائل لم لا
ان يقال ان الحيوة هي هذا الكمال وهي الامر الذي يصدر عنه ما ينسب
الى النفس فنقول انا بينا انه لما اختص بعض الاجسام بهذه الاثار
دون البعض فلا بد وان يكون ذلك لقوى مخصوصة فالمعنى بالحيوة اما ان يكون
هذه المبادي او كون الجسم ذا تلك المبادي او كون الجسم بحيث يصح

ان يصدر

ان يصدر عنه تلك الاثار والاول تسليم للمقصود والثاني باطل لانه ليس المفهوم
من كون الجسم ذا مبدا هو المفهوم من ذلك المبدا والثالث ايضا باطل فانه
ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئا واحدا وكيف والمفهوم
من هذا الكون الموصوف لا يمنع ان يسبقه بالذات مبدائه ثم للجسم
والمفهوم من الكمال الاول الذي رسمناه يمنع ان يسبقه بالذات كمال اول
بلغ والا لم يكن اولا **الفصل الثاني في ماهية النفس** واذ قد عرفنا الشيء
المسمى بالنفس من جهة الاضافة التي لاجلها سمي نفسا فجدير بنا ان نشتغل
بتعريف ماهيته فنقول الناس انما يستعملون الالفاظ في مفاوضاتهم
كل بحسب ما يعنيه وليس يعني احد بلفظة ما لا يتصوره وليس احد يقول
نفسي ونفسك في مفاوضته الا ويشير به الى الذات والحقيقة فانه يقول
فرحت نفسي وتالمت نفسك ولا فرق عنده بين ذلك وبين ان يقول
فرحت وتالمت بل لا فرق عنده بين ان يقول نفسي وذاتي وبين ان يقول
انا فظاهر ان كل احد يعرف وجود نفسه التي هي هو ولكن البحث في ان هذا
الشيء المخصوص ما هو فمن الناس من ذهب الى انها هي هذه البنية
المشاهدة المحسوسة ويدل على فساده براهين ثلثة الاول وهو ان الواحد
منا لو توهم ذاته كانه خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس
عن مشاهدات هذه الخارجيات وانه يهوى في خلا او هوا لا يصدمه
فيه قوام الهوا ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت بين اعضائه
حتى لا يكون بينها ملاقاة ومماسة اصلا فانه في هذه الحالة يكون
مدركا لذاته وغافلا عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت
ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو انه تخيل في تلك الحالة يدا
او عضوا اخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته فظهر ان المشعور به
غير المغفول عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء البرهان الثاني ان علم
الانسان بهويته غير مكتسب وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب
فهويته مغايرة لجميع اعضائه اما الصغرى فلان العلم بوجود النفس لو كان
مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل فانه ربما يعلم الانسان نفسه عند ما لا يحس
بشيء اصلا واما بالفكر ولا بد له من دليل والدليل اما علة النفس
او معلولها والاول باطل لان الاكثر يعرفون انفسهم وان لم يخطر ببالهم
علة انفسهم والثاني باطل ايضا لانه اما ان يكون المعتبر هو الفعل المطلق
او فعله من حيث هو مضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم منه اثبات
فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف اليه فالعلم بالفعل

المضاف اليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف
اليه لزم الدور فثبت ان علم الانسان بنفسه غير مستفاد من دليل وَاما الكبرى
فلان الانسان لا يعرف اعضاءه الظاهرة والباطنة الا بالحس والتشريح
فظاهر ان هويته الانسان مغايرة لاعضائه البرهان الثالث وهو ان الانسان
قد يتزايد اجزاؤه تارة ويتناقص اخرى مع انه من حيث هو ذلك الانسان
باق في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية المحسوسة واعلم ان هذه
البراهين لا تقتضي كون النفس الانسانية غير جسمانية فان البهائم تدرك
هوياتها المخصوصة وكيف لا وهي تهرب عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها
عن مطلق الالم اما اولا فلان المشهور انها لا تعقل الكليات واما ثانيا فلانها
لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك الم فهي اذن انما تهرب عن آلامها وعلمها بآلامها
بعد علمها بانفسها فظاهر انها تدرك انفسها المخصوصة مع ان نفوسها
ليست مجردة بل هذه الادلة لا تدل الا على ان هوية الانسان مغايرة لهذه الاجسام
المحسوسة فاما ان تلك الهوية هل هي متعلقة بهذه الاجسام او هي بريئة
عنها فذلك مما يحتاج فيه الى نظر آخر وبعضها وقيقة وعلى انه وان كان علم الانسان
بهويته عند غفلته عن جميع اعضائه لا يقتضي ان يكون هويته مجردة ولكن علمه
بانه الآن هو الذي كان قبل مدة يقتضي ان يكون هويته مجردة على ما سيأتي ذلك
في موضعه ومن الناس من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده
براهين الاول ان البدن مركب من عناصر متنازعة يطلب طبايعها الى الانفكاك
والذي يجبرها على الامتزاج قوة غير ما يتبع امتزاجها فان البعد لا يكون هو بعينه
القبل وعليه شكوك الاول لعل الاسطقسات في بدن الانسان مقسورة على ذلك
لان حافظا يحفظها هو النفس الجواب المقسور من الاسطقسات الممتزجة
انما يتحفظ اما بالعصيان المسلك على الانشقاق في مثل احتباس النيران والاهوية
في الارض فربما انها ان كانت قوية زلزلت الارض وخسفتها واما بمدة
زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم انه ليست
الاجزاء النارية والهوائية التي في المني قد بلغت في القلة الى حيث يضعف
عن الانفصال عن المخالط والانفكاك من الصلابة وعسر الانشقاق في مالمنع
تحلل الجوهر الخفيف عنه بل في المني روح كثيرة هوائية ونارية انما احتبسها في المني
مع الارضية والمائية شيء غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض
لبرد الذي هو اولى بالتخثر رق بسرعة ولذلك ان تعرض لحر او كان في رحم ذي
آفة الثاني انا ساعدنا على انه ليس سبب الاحتباس هو القلة فلم لا يجوز ان يكون
السبب صغر الاجزاء وشدة الاختلاط الجواب صغر الاجزاء في الارض كقموده

في المانع

في المائية الكثيرة لا يمنع البعض بدليل ما ذكرناه من ان المني اذا لم يلقه فم الرحم زالت صورته
بل انما تحتبس الشيء في الغمار اذا كان العام اكثر منه في القدر والقوة وتقابل ان يقول
لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته لكان المني صاعدا بالطبع
لان مكان المركب هو مكان الغالب ولو بطل التالي بطل المقدم واذا كانت الارضية
والمائية الغالبتين على النارية والهوائية اللتين فيه جاز ان تحبسا فالحق في فلم
لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية محتبسة
للرحم وتعرضه للبرد فنقول لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا
في المني يفسدان الى المائية عند تعرض المني للبرد لا انهما تخلصا عن الارضية
والمائية وفارقاهما واذا لم يوجد المفارقة لم يلزم قوة ما فيه من النارية والهوائية
على ان تخلصا من الاخوين الثالث لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء والارض … في الابواب
هو التشبث ثم تعلق النار بهما كما تعلق بالحطب الجواب التشبث كما سبق يكون
عند اخلاء الهواء المتمكن مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فيجب
ان الماء والارض يجتمعان للجامع من خارج لا لاتفاقهما في المثل لحبه واحدة
فما السبب لاجتماع النارية والارضية واما تعلق النار بالحطب فهو كلام من لا يعرف
فان النار تحدث في الحطب ثم يفارقه على الاتصال حدوثا وانفصالا وليس هناك
نار واحدة لها تعلق بالحطب بل النيران كالماء الجاري على الاتصال الرابع لم لا
يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين او فم الرحم ثم يبقى ذلك مستمرا
زمانا الى ان يتحلل الجواب حركة الوالدين وان كانت تؤدي الى اجتماع الاسطقسات
التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى يتم الاعضاء
الحيوانية ولا بد ايضا من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو المعتمد في دفع السؤالين
الاولين واما ثانيا فلانه كان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الظاهر
لما قد ثبت ان الاجسام انما ينفعل بالمماسة فالاقرب حدوثه متقدم على حدوث
الابعد لكن التالي باطل لما ثبت بالاستقراء ان اول عضو يتخلق هو القلب فالمقدم
ايضا باطل واما ثالثا فلانا قد بينا انه قد يحدث الانسان وكثير من الحيوانات
بالتولد لا بالتوالد الخامس الدليل على ان هذا الاجتماع لا يستدعي حافظا
ان بدن الميت يبقى زمانا بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ فلو كان
سبب حفظ هذا الاجتماع هو النفس لكان من الواجب ان يتفرق عند الموت
الجواب ان الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر وما لم يتغير المزاج
والقدر من العناصر فانه لا يموت فاذا مات بقي فيه لون وشكل وهيأتها
مما لا يتحفظان الا بالنفس فان النفس سبب فاعل بعيد تؤدي ضرب من حركاتها
الى ذلك اللون والشكل كالبناء والباني ثم الحافظ لذلك سبب آخر يوجد
قدم

في الحيوان وغيره فتحفظه مدة في مثلها يمكن ان تتحرك العناصر بتمام حركات الافتراق
حركة سريعة اذا كان الانفكاك قليلا او بطيئة ان كان كثيرا وتسبق الى الانفصال
ما شأنه ان يسبق وتتاخر او تبطي ما شأنه التاخر او البطوء والمبادر الى المفارقة
هو الجوهر الناري والهوائي وتسبق الارضي والمائي غير سريعين الى الانفصال
لانفاق الجثة وربما يحفظ اللون والشكل والمائية اذا اختلطت بالارضية
لم تتفارقا الا بالقسر تصاعدا او تنشفا وغيرهما فلهذا السبب يبقى اللون والشكل
محفوظين الى ان يتصرف في البدن هواء العالم وناريته بالتنشف والتحليل
ولما لم يجب ان يكون مع زوال الحافظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب
ان يتوسط زمان لحركة الانفصال لم يجب ان يكون ثبات الميت زمانا قليلا
بحسب الحس دليلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك ان تحققت لم تجد الشخص
وقد فارق الحيوة في ان من الانات على ما كان عليه في حالة الحيوة الثالث ان
النفس لا تحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد انما يحدث
عند حدوث المزاج الصالح فاذن المزاج علة بالعرض لحدوث النفس وتتقدم
عليها بالذات فكيف يكون النفس علة لاجتماع العناصر وكيف يتاخر الشيء
عما هو متقدم عليه الجواب الجامع الاول هو القوة المولدة للوالدين
الى ان يحصل له استعداد ان يقبل من واهب الصور قوة حافظة لذلك
الجمع وبحيث يكون مورده بدل ما يتحلل عن ذلك المركب وملصقا به
ما يورده عليه ومشبها به الى ان يصل الى كمال النشو فانقطع الدور
واعلم ان النفس ليست هي الحافظ القريب لهذا الاجتماع بل الحافظ له
قوة من قوى النفس وهي النامية بتوسط الغاذية الحجة الثانية النبات والحيوان
يتحركان من تلقاء انفسهما الى الكم لانهما في الكيف والكم ولا في الاين انهما يتحرك
في امزجتهما لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج متبدل عند الحركة والمحرك غير متبدل
فالمزاج ليس هو ذلك المحرك وايضا فلان البدن الذي يسوء مزاجه قد يعود الى المزاج
الصحيح ولا بد من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي بطل ولا الفاسد فاذن
المحرك غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو
لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن مفارقا فهو اما عقل
مجرد وجسمية العامية بل لقوة فيه وهو المطلوب على انا نعلم قطعا انه ليس
اغتذاء الحيوانات ونموها بسبب جسم قاسر من الخارج الحجة الثالثة لو كان المحرك
هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء انما يكون بسبب حركة طارئة على الجسم
على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبايع البسائط تقتضي
حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها لان فعل الطبايع بعد امتزاجها

يجب

يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها والاختلاف الا بالقوة والضعف
فانه لو كان مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبايع لكانت تلك الطبايع تقتضي
امرين متقابلين وذلك ممتنع فظاهر انه لو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث
الاعياء ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة ولذلك قال الشيخ
في الاشارات ان الحيوان يتحرك بشيء غير مزاجه الذي يمنعه كثيرا حال حركته في جهة
حركته بل في نفس حركته عن مزاجه بقوله حال حركته الصعود والسرعة ويريد بقوله
في جهة حركته مما نعه النفس والطبيعة كما في الرعشة ويريد بقوله في نفس
حركته ان الاعياء ربما منعه الى حيث لا تقوى النفس على التحريك اصلا الحجة الرابعة البرهان الرابع
الكيفية الملموسة لا تدرك الا مع استحالة كيفية مزاج العضو اللامس
فالمدرك لتلك الكيفية اما ان يكون هو المزاج الذي بطل او هو المزاج الذي
حدث وهو ايضا محال لان المزاج الصحيح لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج
الغريب المتحد بذاته وبالجملة الاحساس يستدعي الانفعال والشيء لا ينفعل
عن نفسه فاذن لا بد في الاحساس من شيء باق عند توارد الحالتين ليحصل له
الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق الحجة الخامسة ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه
اما عن الاشتداد الى الضعف ومن الضعف الى الاشتداد والمتحرك غير المتحرك
فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج وليس المتحرك هو الجسم المطلق او الجسم العنصري
فان ذلك من الممتنع ان يتحرك في المزاج بل هو الجسم الحيواني فللحيوان خصوصية
في حيوانيته ليست هي مزاجه الحجة السادسة انك ستعلم ان النفس الانسانية
ليست بجسم ولا جسمانية ولا شيء من الامزجة كذلك فالنفس ليست بمزاج
وحاول بعضهم حجة اخرى فقال ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه
فلو كان المشكل لذلك العضو هو مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء
واحدا وهو فاسد لان المشكل عنده هو القوة المصورة وتلك القوة
سارية في محلها وجزء منها ولكنها في الماهية فيعود المحال عليه
في القوة المصورة ما الزم في المزاج فكذلك ايضا يلزمه ان يكون شكل
جزء الفلك مساويا لشكل كل الفلك ولكن العذر ما ذكرناه بعينه وقال
ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية لحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه
امر واحد وهو باطل بالقوة النباتية فانها واحدة وهي تفعل افعالا كثيرة
فكذلك هنا وقال واعلم ان في النفس مذاهب اخر باطلة ولكنها ظاهرة الفساد لم يسبق
من ينصرها حتى يحتاج الى افسادها فالاولى ان لا يشتغل بها لغاية ضعفها
ولكونها مذكورة في الكتب القديمة على الاستقصاء **الفصل الثالث**
في بيان الحق في النفس وهو انها جوهر اما النفس الانسانية فتتوقف

انها ليست جسما ولا حالة في الجسم فهو جوهر مفارق بذاتها واما النفس
الحيوانية والنباتية فهي غير حالة في الاجسام فمن لم يستبعد كون الشيء الواحد
جوهرا وعرضا باعتبارين معا زعم ان النفس الحيوانية من حيث انها
جزء من الحيوان جوهر ومن حيث انها موجودة في شيء لا كجزء منه فهو
عرض وقد سبق الكلام على هذا القول ومن لا يقول بهذا القول فقد صرح
بجوهرية النفس النباتية والحيوانية بان قال ان للنبات والحيوان خصوصية
جسمية في المزاج والبنية والآثار ليست لاجزائها وقد ثبت انه ليس السبب
لذلك امزجتها ولا ما يتبع امزجتها بل شيء متقدم امزجتها وذلك لا يجوز
ان يكون قوة جسمانية لما ثبت ان الجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا
للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذن تلك القوة الجسمانية علة
لوجود ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وحالة فيه فتلك القوة موجودة
في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فتكون تلك القوة غير موجودة
في الموضوع فهو اذن جوهر نعم ولمن انكر جوهرية النفس النباتية والحيوانية
ان يتعلق بامور الاول ان الحال يمتنع ان يكون سببا لمحله لاستحالة الدور
فلا يكون جوهرا وثانيها انا ساعدنا على ان الحال يمكن ان يكون مقوما
لمحله لكن النفس ليست كذلك لانها انما تحدث عند حدوث المزاج الصالح
والمتأخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا يكون علة لحصول ذلك المزاج
وثالثها انا سلمنا ان النفس النباتية جوهر من حيث انها العلة القريبة
لقوام مادتها لكن النفس الحيوانية انما تطرأ في مادة متقومة بالنفس
النباتية فالنفس الحيوانية عرض ورابعها ان الجوهر جنس لماهيته فلو كانت
النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي باطل
فالمقدم مثله والجواب عما ذكروه اولا قد مضى في اوايل هذا الكتاب
والجواب عما ذكروه ثانيا ان الجامع لتلك الاجزاء هو قوة الوالدين
ولكن ذلك الجمع يستدعي حافظا وذلك هو النفس فاندفع الدور وعما ذكروه
ثالثا بعد تسليمه انه يعني بالنفس النباتية النفس النوعية التي تخص
النبات دون الحيوان او المعنى العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية
وهو مبدأ التغذي والنمو والتوليد او يعني به القوة من قوى النفس التي
يصدر عنها هذه الآثار فان عنى به الاول فذلك غير موجود في الحيوان
وان عنى به الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الصانع العام
ينسب اليه المصنوع العام فالذي ينسب الى النفس النباتية العامة النمو فاما
قبول الحس او لا قبوله فليس ذلك ينسب اليها من حيث هي عامة وان عني

الثالث

الثالث فليس الامر على ما ظن من ان القوة النامية تفعل اولا ذاتيا
ثم يأتيها القوة الحيوانية بل القوة الحيوانية توجد مع القوة المنمية على ان تكون
المنمية تبعا لها وشعبة منها وستفتح بعد ذلك ان الكل عن نفس واحدة
وان سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الاعضاء وستعرف ذلك معينا
ما يوجد من قوة القوة النامية وضعفها عند ما يرد على النفس بهجة او كمدا
غير بدنية وذلك اذا كان الوارد على النفس تصديقا فيتبعه انفعال من سرور
او غم فيؤثر ذلك في القوة النامية اما الفرح النطقي فيزيدها شدة ونفاذا
او الغم النطقي يفيدها ضعفا وعجزا حتى يفسد فعلها وينتقض المزاج وذلك
يدل على ان النفس مدبرة لجميع القوى البدنية ثم اعلم ان القوى النباتية الموجودة
في النبات مخالفة بالماهية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي
في الموضعين عرض لانها في النبات تابعة لوجود النفس النباتية وفي
الحيوان تابعة لوجود النفس الحيوانية والجواب عما ذكروه رابعا قال الشيخ
انا لم نعرف من النفس الا انها شيء مدبر للبدن فاما ما حقيقة ذلك الشيء فمجهول
والجوهر ذاتي لتلك الماهية لا للمفهوم انه شيء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر
غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالت الشبهة وللقائل
ان يقول علمي بنفسي غير حاصل بالكسب على ما مضى فلا يخلو اما ان لا اعلم نفسي الا
من حيث ان لها نسبة الى بدني او اعلم حقيقتها والاول باطل لما قد ثبت ان
علمي بنفسي متقدم على علمي باضافتها الى بدني وايضا فكيف يصح هذا القول ممن
يقول ان علمي بنفسي هو نفس نفسي وانه ابدا حاصل بالفعل والعجب ممن يقول
مثل هذين القولين ثم يتغافل عن تناقضهما لا الموجب والجواب الصحيح ان يقال
الجوهرية ليست من الامور الذاتية فكذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه ومما
يجب ان نعلم هاهنا ان النفس التي هي الصورة المقومة لحاملها ليست هي
مجموع القوى التي سنذكرها فان كل واحد منها ان كان مقوما على الانفراد
عرض المحال المذكور فيما مضى وان لم يكن واحد منها مقوما امتنع ان يصير
المجموع مقوما على ما مضى بل المقوم اما ان يكون صورة يلزمها هذه القوى
المذكورة واما ان يكون احد هذه القوى هو الاصل والباقي يكون تبعا على
ما سنشرح الحال فيه **الفصل الرابع في تعديد قوى النفس** قال الشيخ
في الشفا القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولى اقساما جنسية ثلثة احدها
النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي
والثاني النفس الحيوانية وهي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك
الجزئيات ويتحرك بالارادة والثالث النفس الانسانية وهي كمال اول

لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالراي الكلي ومن جهة ما يدرك الامور الكلية وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا لتبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة وهي التي تاخذ من الجسم التي هي فيه جزا هي شبيهة بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخر تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة الشوقية وهي التي اذا ارتسمت في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة المحركة الاخرى التي نذكرها على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب به من الاشيا المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تنبعث على تحريك يدفع به الشي المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضا الى نحو جهة المبدا او ترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدا واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس او الثمان فمنها البصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات الالوان المتادية في الاجرام الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة ومنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهوا المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت فيتادى تموجه الى الهوا المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته ويماس امواج تلك الحركة تلك العصبة ومنها الشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما يؤدي اليه الهوا المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له او الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذي الرائحة ومنها الذوق وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان

مدرك

يدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة له المخالطة للرطوبة العذبة التي فيها مخالطة محيلة ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك ما يماسه ويوثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربعة او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في الة واحدة توهم تاحدها في الذات الى ههنا عبارة الشيخ وانا اكتب تفصيل مذهبه في القوى الباطنة بعبارة نفسي حتى تكون اخصر والى الافهام اقرب قالوا القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او للكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفتها واما ان تكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل من زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية تسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية تسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هي الخيال وخزانة الوهم هي الحافظة فهذه قوى اربع الاولى الحس المشترك والثانية خزانتها وهو الخيال والثالثة الوهم والرابعة خزانتها وهي الحافظة واما القوة المتصرفة فهي التي من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان بصورة طير وجبل من زمرد وبحر من زيبق وهذه القوة ان استعملتها القوة الوهمية الحيوانية تسمى قوة متخيلة وان استعملتها القوة الناطقة تسمى مفكرة ثم زعموا ان الحس المشترك والخيال مسكنهما البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها ايضا البطن الاوسط واما الحافظة فمسكنها البطن الاخير من الدماغ ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر القوى تبعا لها فهذه خلاصة كلامهم في تفصيل القوى الحيوانية وقد جا بحث في هذا التقسيم القوة الحيوانية التي يذكرونها في الطب واما تفصيل قوى النفس الناطقة فنذكرها في موضع اخر ونشير الان

ان نذكر ادلتهم على اثبات هذه القوى ونتامل في صحتها وفسادها ولكن بعد
ان نبين ان افاعيل النفس من كم وجه يختلف **الفصل الخامس في تعديد**
وجوه اختلاف افاعيل النفس زعموا ان ذلك من اربعة اوجه الاول بالوجود
والعدم مثل التحريك والتسكين والشك واليقين والثاني بالشدة والضعف
كالظن واليقين والثالث بالسرعة والبطو كالحدس والتفكر والرابع
باختلاف الانواع اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد والبياض وادراك
الحلو والمر او مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما
البعيد كالادراك والتحريك اذا عرفت ذلك فنقول اما القسم الاول
فلا يستدعي قوتين لان وجود الفعل لوجود القوة وعدمه لعدمها او لعدم
شرط من شرايطها والثاني لا يستدعي قوتين والا لزم ان يكون مراتب
القوى بحسب مراتب الزيادة والنقصان الغير المتناهية ولزم منه لما في
اثبات متناهية وكل ذلك محال بل السبب فيه اختلاف قوة القوة وضعفها
واختلال الالة وحدتها وكذا القول في السرعة والبطو اما القسم الرابع
فزعموا ان الامور المختلفة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها قوة
واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية
بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الالوان والطعوم
والروايح بل لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو اختيار الشيخ ثم انه
سال نفسه فقال لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون النفس هي التي تفعل
كل هذه الافعال ولين سلمنا ان النفس الانسانية مغايرة للقوة
الحيوانية لكن لم لا يجوز ان يكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب
واحد او القوة الحيوانية واحدة ويكون المدركة والمحركة واحدة ولين سلمنا
تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان يكون المحركة قوة والشهوة والغضب واحدا
فانه صادف اللذة انفعلت على نحو والاذى انفعلت على نحو اخر وكذلك يكون
المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن
الحس الظاهر قوة واحدة وتفعل في الالات مختلفة افعالا مختلفة وايضا
فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية هي الحيوانية وان سلمنا تغايرها فلم
لا يجوز ان يكون القوة الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد
على الشخص ابتدا لكونه اكثر مما يتحلل عنه الى ان ينتهي الى النهاية في قبول
الزيادة وهو النما واذا عجزت عن ذلك وحركت الغذا الى الاعضا لكي المتحلل يغذوها
ويفضل منه فضل غير محتاج اليه في التغذية وهي غير متصرف الى النمو فينصرف
الى فعل اخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا تزال تورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز

فنحل

فنحل الاجل والجواب ان للشيخ في ابطال هذه الاسولة دليلا عاما يعم جميع القوى
ودليلا خاصا على كل واحدة منها فلنذكر اولا الدليل العام اما الحجة العامة
فهي ان القوى بسايط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد فاذن القوة
الواحدة لا يجوز ان يكون مبدا لاكثر من فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك
بالقصد الثاني مثل ان الابصار انما هو قوة على ادراك اللون ثم ذلك اللون
قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي يستثبت الامور
المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ ثم يعرض ان يكون ذلك لونا او طعما والقوة
العاقلة هي التي تدرك الامور البريئة عن المادة وعلايقها ثم تارة يكون ذلك
شكلا وتارة يكون عددا ولقايل ان يقول هذه الحجة مبنية على انه لا يصدر من
الواحد اكثر من واحد ونحن قد استاصلنا هذه القاعدة وايضا فلنسلم
ذلك ولنتكلم على هذه الحجة من وجوه الاول هو ان الدليل الدال على ان الواحد
بالجنس لا يصدر عنه الا الواحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع
كذلك بعينه دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص فيلزم ان
القوة الباصرة التي ادركنا بها سوادا غير القوة التي ادركنا بها سوادا اخر
وان كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوزتم ان يصدر عن الواحد الشخصي اكثر من واحد
شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل الذي دل على ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وحينئذ سطل حكمكم الثاني وهو ان الحس المشترك مدرك لكل المحسوسات
الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد صدرت عن القوة الواحدة
وهي الحس المشترك هذه الادراكات المختلفة وقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة
فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة الثالث ان القوة الباصرة لا تقتصر ادراكها
على نوع واحد فانها يدرك السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان يكون
القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب
فلم لا يجوز ان يكون وافية بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد
وايضا فالقوة الواحدة الباصرة يدرك الشكل والعظم وان كان ادراكها
لهما يتوقف على ادراكها اولا ولكن ذلك لا يقدح في ادراكها لهما فاذن القوة
الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس وايضا فالتخيل يدرك امورا
مختلفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الامور فبطل ما ذكروه فان قالوا
ابصار السواد والبياض ادراك والاختلاف انما حصل في المدرك لا في الادراك
واما السماع والابصار فالاختلاف انما حصل في الادراك فلو كانت القوة
الواحدة قوية على الادراكين لكان قد يصدر عنها فعلان مختلفان
فنقول ادراك الشي عندكم عبارة عن حصول صورة مساوية لماهيته

المدرك في المدرك وكما كانت المدركات مختلفة بالنوع كانت الادراكات اللاحقة
لها في النوع مختلفة ايضا فاذا نسبتموها الى القوة الواحدة فقد ابطلتم قولكم
ان الواحد لا ينسب اليه اكثر من الواحد الرابع انه لا خلاف بين الحكماء ان قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد غير صحيح على الاطلاق بل بشرط ان لا يكون فعل
الفاعل موقوفا على آلة او شرط فانه ان توقفت الفاعلية على شرط فيجوز
ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى
ان الطبيعة قوة بسيطة وهي عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه
الطبيعي والاستقرار والثبات عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال
الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر جوهر بسيط مع انه مبدأ لجميع الحوادث التي تحدث
في عالمنا وذلك لاجل اختلاف الشرائط والمعدات واذا ثبت ذلك فنقول
لم لا يجوز ان يكون القوة السامعة والباصرة والشامة والذائقة واللامسة
قوة واحدة الا انه تختلف افعالها بحسب اختلاف الآلات واذا بقي هذا
الاحتمال سقطت هذه الحجة اما الادلة الخاصة فهي كثيرة الاول احتجوا على ان
القوة المدركة للجزئيات غير النفس الناطقة بانه قالوا النفس الناطقة جوهر
مجرد عن المادة وعلائقها وما كان مجردا عن المادة وعلائقها استحال منه
ادراك الجزئيات فاذن المدرك للجزئيات فينا قوى غير النفس واعلم
ان الكلام في هذه المسئلة طويل وسيأتي على الاستقصاء فيما بعد
ولكنا نذكر ههنا نكتة نستاصل بها هذه القاعدة ونحيل الاستقصاء على ما
سيأتي فنقول لنا مقدمة صادقة متينة لا يتشكك فيها عاقل وهي ان الحاكم
على الشيئين يجب ان يكون مدركا لذينك الشيئين وذلك لان الحكم على
شيئين عبارة عن التصديق بثبوت امر لهما او سلبه عنهما والتصديق
لا يتم الا بتصور الطرفين فاذا حكمنا بشيء على شيئين فلا بد ان يكون
ذلك الحاكم متصورا لذينك الشيئين اللذين حكم عليهما وكذلك الشيء
الذي حكم به عليهما حتى يمكنه ذلك الحكم واذا عرفت هذه المقدمة فنقول
انا اذا ادركنا شخصا من اشخاص الناس علمنا انه جزئي للانسان الكلي
وانه ليس بجزئي للفرس الكلي والحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان
الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد ان يكون هو بعينه مدركا للانسان
الجزئي والانسان الكلي والفرس الكلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه
هو المدرك للكليات فهذه نكتة قاطعة لا ارتياب فيها من له
تحصيل فهم ولا ادري كيف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم واما
الاستقصاء من الجانبين في هذه المسئلة فسيأتي الثاني في الواحد

عضوا

عضوا سليما ان الافعال الطبيعية مختلة والافعال الحسية وبالعكس
فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحاسة او لان العضو لا ينفعل
عن القوة فان كان الاول فقد حصل المقصود لان القوة الطبيعية لما وجدت
مع عدم القوة الحاسة كانت احدى القوتين مخالفة للاخرى واما الثاني
فهو باطل لان تلك الاجسام قابلة للحر والبرد ومتاثرة عن الطعوم والروائح
فلو كانت القوة اللامسة والذائقة والشامة حاصلة هناك لكانت
القوة حاضرة مع المدرك فكان يجب حصول الادراك وللقائل ان يقول
ليس يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شيء واحد حصول
الادراك لجواز ان يكون الادراك موقوفا على شرط فائت الا ترى
ان العضو اللامس حصلت فيه القوة اللامسة مع الكيفية الملموسة
مع ان تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك القوة الباصرة موجودة
في الروح الباصرة الذي وجد فيه لونها ومقدارها ثم ان القوة الباصرة لا تبصر
شكل محلها ولا لونها ومقدارها فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع المدرك
والمدرك كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم صدور الفعل
المخصوص بعضو من عضو آخر اختلاف القوتين الحالتين في العضوين
الثالث قالوا لو كانت القوة الحاسة والمحركة بالارادة هي القوة النامية
لكان النبات متحركا بالارادة لان جسمه يمكن ان يتحرك والقوة المحركة بالارادة
موجودة فكان يجب ان يكون حركته حركة بالارادة فلما لم يكن كذلك
ثبت ان القوة النامية التي فينا مغايرة للحيوانية التي فينا وللقائل ان يقول
اليس من مذهبكم ان القوة الغاذية القائمة بعضو آخر فاذا كان كذلك
بعضو مخالفة بالنوع في الماهية للقوة الغاذية القائمة بعضو
فمن الواجب ان يكون الغاذية التي لا تكون مخالفة بالنوع للغاذية
التي في النبات او ان لم يجب فهذا محتمل واذا ثبت ذلك فنقول لا يلزم
من قولنا ان الغاذية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون
الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم قوة
على شيء عدم قوة ما تخالفها على ذلك الشيء فبطلت هذه الحجة واما
سائر الوجوه التي يذكرونها في الفرق بين الحس المشترك والخيال وسائر
القوى فسيأتي تفصيلها فيما بعد واما الذي نختاره ان المدرك لجميع الادراكات
لجميع المدركات هو النفس وان المحرك بالارادة هو النفس الا ان تلك
الادراكات المختلفة متوقفة على الآلات مختلفة وشرائط متفاوتة
فمتى فقدت آلة او شرط فقد ذلك الادراك وذلك الفعل لا لاجل ان المدرك
والفاعل كان حالا في ذلك العضو بل لان ذلك العضو كان الة

او شرطا فلما اختل حصل الاختلال في الفعل بل الافعال النباتية اعني التغذي والنمو وما اشبههما غير صادرة عن النفس بل عن قوى تتوجه عن النفس في تلك الاعضاء والدليل على ذلك ان التغذي والنمو لو كانا فعلين من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم فكان يجب ان تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالات للغذاء وبجميع الاعضاء على التفصيل علما بديهيا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوى عديمة الشعور بهذه الاثار فان قيل لم لا يجوز ان يقال النفس لها شعور بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور اذ ذلك الشعور مما لا يبقى ولا يستمر لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متتالية سريعة الموالاة فانه ينساها ولا يبقى شيء منها في حفظه فكذا هنا الجواب انه لو جاز ان يقال بان الانسان عالم بجميع مراتب التغيرات التي تقع للغذاء وجميع الاعضاء التي تستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد ذلك الشعور من انفسنا لجاز ان يقال بان العامي عالم بجميع الدقائق والحقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل جاز ان يقال ذلك في البهائم بل في الجمادات فان قيل الدليل على ان الفاعل لهذه الافاعيل النفس الانسانية ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الجذب والهضم بسبب من الاسباب كما يكون للمريض لعلة بحرانية فانه يعرض نفسه مقصرة عن سائر الافعال الادراكية والحركات الارادية وما ذاك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها فلا جرم انقطعت عن سائر الافاعيل الجواب لم لا يجوز ان يكون شعور النفس بتلك التغيرات العظيمة هو المانع من سائر الافعال وايضا فمن الجائز ان تكون النفس هي المحركة لتلك المواد لكن بواسطة القوى النباتية وحينئذ يندفع ما قاله هذا القائل فهذا ما نقوله في هذه القوى

الباب الثاني من الفن الثاني من الجملة الثالثة من الكتاب الثاني في القوى النباتية واحكامها وفيه اثنان وعشرون فصلا

الفصل الاول في اقسام القوى النباتية بالوجه الكلي

القوى النباتية اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة اما المخدومة فاما ان تكون تصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الذي يكون لاجل الشخص فاما ان يكون لاجل بقاء ذات الشخص او لاجل تحصيل كمال ذاته اما الذي لبقاء الشخص فهي الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليورد بدل ما يتحلل واما الذي يكون لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشوء والغاذية تخدم النامية تورد الغذاء اما مساويا لما يتحلل او انقص او ازيد والنمو لا يكون الا اذا

كان

كان الوارد ازيد لكن ليس كلما كان كذلك كان نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو والهزال في سن النمو ليس بذبول بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشوء وانما يتم فعل الغاذية بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل كما في عدم الغذاء والثاني تصيير ذلك جزءا للعضو وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث تشبيهه به في قوامه وماهيته ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق واعلم ان غاذية كل عضو تخالف بالماهية لغاذية العضو الآخر اذ لو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها واما اللتان لبقاء النوع فاوليهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من شبيهه وثانيتهما المصورة وهي التي تعد المني بعد استحالته الصور والقوى والاعراض باذن الله جل جلاله واما الخادمة فهي التي هي خوادم الغاذية وهي اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة فهذا ما قيل في هذه القوى وههنا امور لا بد من البحث عنها ونحن نذكرها في فصول

الفصل الثاني في اثبات القوة الجاذبة

لنبين اولا ثبوتها في المعدة والرحم ثم في بقية الاعضاء فنقول الدليل على وجود هذه القوة في المعدة وجهان الاول ان انتقال حركة الغذاء من الفم الى المعدة والحركات اما ارادية او طبيعية او قسرية ولا شك ان الغذاء ليس له ارادة ان يتحرك الى المعدة فتلك الحركة ليست ارادية وليست ايضا طبيعية مثل ان يقال الغذاء جرم ثقيل فيتحرك بالطبع لثقله الى اسفل المعدة فان الانسان لو انقلب حتى يصير راسه الى اسفل ورجلاه الى فوق منتصبا امكنه ان يزدرد الطعام ازدرادا تاما فتبين ان تلك الحركة قسرية ولا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطعام باختياره الى المعدة واما جاذب من تحت وهو ان يقال ان المعدة تجذبه بقوة جاذبة فيها والاول باطل لوجهين الاول انا نجد المري والمعدة في وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم والحيوان لم يمضغ من غير ارادته وثانيهما انا نجد المري والمعدة عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان الكبد ايضا يجذبها من المعدة للذاذتها وقربها من طبيعتها ويتبين ذلك انه متى تغذى الانسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلوا او استعمل القيء وجد ما يخرج باقيا من الشيء الحلو فاخر شيء يتقيأه وذلك لجذب المعدة له الى قعرها ومتى تناول الانسان غذاء او دواء كريها وجد المري والمعدة يرومان نفضه ولا يزدردانه الا بعسر واذا بطل هذا القسم تعين ان يكون اجتذاب الطعام من الفم الى المعدة لقوتها

الحاذية الوجه الثاني انا نرى المري يقصر المعدة تصعد الى فوق لشوقها
الى اجتذاب الطعام ولذلك قد تجد المعدة في بعض الحيوان القصير المري
في وقت ما دلي الغذا تصعد حتى تلاقي الفم اذا كان فمه واسعا كالتمساح وذلك
دال على ما قلناه ولنبين ذلك في الرحم فنقول ان قوما من الفلاسفة
سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وذلك لشدة جذبه له ويدل عليه ان الرحم
اذا كان قد انقطع عنه الطمث قريبا وكان خاليا عن الفضول المانعة له عن فعله
اشتد شوقه الى المني حتى ان الانسان يحس وقت الجماع كان الرحم يجذب
احليله الى داخل كما يجذب المحجمة الدم ولنبين ذلك ايضا في سائر الاعضا فنقول
الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة اعني الصفرا والسودا
والبلغم ثم ان كل واحد من تلك الاربعة يتميز عن الآخر وينصب الى عضو
معين ولولا ان في كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة
لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض بنفسها ولاستحال ان يختص
كل عضو برطوبة معينة اختصاصا دائما او اكثريا وهذا قاطع في اثبات القوة
الجاذبة لجملة الاعضاء الفصل الثالث في القوة الماسكة لنبين اولا
وجودها في الرحم والمعدة وثانيا في سائر الاعضاء اما المعدة فاعلم ان فعل الماسكة
في المعدة هو ان تحتوي المعدة على الغذاء احتواء تاما مماسة من جميع الجوانب
حتى لا يكون بينها وبينه فضاء وليس ذلك من جهة شدة امتلا المعدة
فان الغذا ان كان قليلا وكانت القوة الماسكة قوية ولاقته المعدة وسوت
عليه جادها ومتى كانت الماسكة ضعيفة فانها لا تلزم الغذا فتحدث
في البطن قراقر ونفخ ويبطؤ الاستمرا وعلى هذا المثال الرحم تحتوي على الزرع
والدليل على وجود هذه القوة في المعدة انا نجد عيانا اذا اعطينا حيوانا
غذاء رطبا مثل الاشربة والاحسا الرقيقة ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه
وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقا
حتى لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذا الرطب شي بوجه من الوجوه وان فعلنا
هذا التشريح بعد نفوذ الغذا عن المعدة وجدنا الامعا قابضة على ما فيها
من الاثفال ولو ان الحيوان تناول غذا غليظا اغلظ من سعة فم البواب فانه يندفع
فلما راينا الرقيق الذي من شانه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس
من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا دون شي واما
اثباتها في الرحم فلوجهين الاول [illegible] وهو انا نراه اذا اجتذب
اليه المني منضما انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن
ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت من الحيوان الحامل من اسفل السرة

الى الفرج

الى الفرج وكشفت عن الرحم برفق فانك تجد الرحم كما ذكرنا الثاني ان جرم
المني طبعه يقتضي الحركة الى اسفل فلولا ان في جوهر الرحم كما ذكرنا قوة تمسكه
والا لما وقف وبهذا الطريق اثبتنا هذه القوة في سائر الاعضا الفصل
الرابع في القوة الهاضمة قال الشيخ الهاضمة هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته
الماسكة الى قوام مهيا لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية
بالفعل اقول هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية
ولانه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي احداها الهاضمة فلا بد من
تغايرهما فلنتكلم في الفرق بينهما فنقول ان القوة الهاضمة تبتدي فعلها
عند انتها فعل الجاذبة وابتدا فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو
شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية فاذا
صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت صورة
اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية
وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل هناك من الطبخ ما لاجله
ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان وان ياخذ استعدادها
للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد
الى ان ينتهي المادة حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث
الاخرى وهي العضوية وحينئذ نعرف ههنا حالتان احداهما سابقة على
الاخرى فالسابقة هي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة
حصول الصورة العضوية فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة
والثانية هي فعل القوة الغاذية فهذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق بين هاضمة
كل عضو وبين غاذيته وللقائل ان يقول الكلام عليه من وجهين الاول
ان القوة الهاضمة محركة للغذا في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة
العضو وكل ما حرك شيئا الى شي افضى الموصل اليه فاذن القوة الهاضمة هي
الموصلة للغذا الى الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة
اما الصغرى فظاهرة لانه لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية
الى الصورة العنصرية واما الكبرى فظاهرة لان ما حرك شيئا الى شي كان
المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل
ذلك الشي والشيخ قد اعترف بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة
من الفن الاول من الطبيعيات في الشفا عند شروعه في الاحتجاج على ان
بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا
بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التي ازالت

عن المستقر الاول هذا كلامه وهذا يقتضي ان يكون الواصل الى الصورة
العضوية واصلا بعلة وان يكون تلك العلة هي التي ازالته عن المستقر
الاول ولما كان المزيل للدم عن الصورة الدموية هي الهاضمة وجب ان يكون
الموصل له الى الصورة العضوية هو تلك القوة فاذن القوة الهاضمة
هي الغاذية لا غير الوجه الثاني وهو ان ما ضمة كل عضو لا شك انها
بطبخها ونضجها يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية
ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض تلك الدرجات
بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض بل يجب ان ينسب اليها جميع
مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد وبلغ الغاية فاضت تلك الصورة
عن واهب الصور واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فاذن لا فرق
بين الهاضمة والغاذية وهذا الذي قلناه قد شهدت بصحته كلام جالينوس
واكثر المتاخرين اما جالينوس فلانه لم يذكر من القوة الغاذية في شي
من كتبه الا هذه الاربعة قال في رابعة المنافع ان للمعدة قوة تجذب بها ما يلايمها
ولها قوة اخرى بها تمسك ما يصل اليها وقوة اخرى تدفع عنها الفضول
وقوة هي اقدم هذه القوى كلها اعني المغيرة التي بسببها احتاجت المعدة
الى تلك الثلث وقال المسيحي في كتاب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة
القوى الطبيعية ثلث غاذية ومربية ومولدة والغاذية اربع الجاذبة والماسكة
والهاضمة وهي التي تغير الغذا وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والرابع الدافعة
فهذا ما نقوله في هذا المعنى الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الغذاء
اعلم ان الغذا مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني
غير صالح لذلك وللهاضمة فعل في كل واحد منهما اما فعلها في الاول فقد تقدم
واما فعلها في الثاني فتلك الاجزا الهاضمة ثلثة احوال لانها اما ان يكون غليظا
او رقيقا او لزجا وفعل الهاضمة في الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ
وفي الثالث التقطيع فان قيل الشي كلما كان ارق كان اندفاعه اسهل
فلماذا جعلتم التغليظ احد الامور المسهلة للدفع قلنا لان الرقيق
قد تشربه جرم المعدة لرقته فتبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع
واما اذا اغلظت لم تشربها العضو فلا جرم يندفع بالكلية الفصل
السادس في القوة الدافعة ويدل على ثبوتها امران الاول انك ترى
المعدة عند القي كانها تنتزع من موضعها الى فوق حتى تحرك معها خاصة
الاحشا وترى عند التبرز اذا كان البراز معتقلا او كان في الامعا فضل
لذاع كان الامعا انتزع من موضعها لدفع ما فيها الى اسفل وترى عامة

الاحشا

الاحشا تتحرك الى اسفل لحركة عضل البطن ومعونة الامعا على دفع ما فيها حتى انه ربما
انخلع المعى المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض في الزحير الثاني
ان الدم يرد على الاعضا مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلايمه فلو
لم يدفع ما ينافيه لبقي المنافي عنده ولم يبق شي من الاعضا بغير الاخلاط الثلثة
ولما بطل ذلك ثبت وجود القوة الدافعة الفصل السابع في بيان مغايرة
هذه القوى واذ قد ثبت ان في الاعضا قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة
فلقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هذه القوى قوة واحدة بالذات متغيرة
بالاعتبار فيكون تلك القوة جاذبة عند ازدياد الطعام وماسكة له بعد الازدياد
ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه والحجة المشهورة ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد بطل فعلى ما ذا يعولون ثم نقول الذي يمكن ان يقال فيه ان نرى
العضو ضعيفا في احد هذه الافعال قويا في الباقي ولولا تغاير هذه القوى لاستحال
ذلك الفصل الثامن في الات هذه القوى زعموا ان القوة الجاذبة التي لها
في الجذب الليف المطاول والماسكة التي لها في الامساك الليف المورب والدافعة
التي لها في الدفع الليف المستعرض وهذا الكلام على اطلاقه لا يصح لوجوه ثلثة اما
اولا فلانهم ما اقاموا في كتبهم الطبيعية والطبية برهانا على توقف صدور هذه الافعال
عن هذه القوى على هذه الليفات واما ثانيا فلان لحم الكبد فيه قوة جاذبة
وماسكة ودافعة وليس فيه ليف اصلا فان قيل الاصناف الثلثة من الليف
حاصلة في الاوردة فاذا جذب الوريد الغذا بليفه المطاول ترشح منه على جوهر
لحم الكبد فنقول ذلك الدم اما ان يترشح من الوريد على لحم الكبد مع كون ذلك
اللحم جاذبا لذلك الدم او لا مع كونه جاذبا له فان كان مع كونه جاذبا له فالجذب
لا يتوقف على الليف وان كان لا مع جذب منه لم يكن في العضو قوة غاذية هذا
خلف واما ثالثا فالرطوبة الجليدية مع القطع بانه ليس فيها شي من الليف
تجذب الغذا وتمسكه وتهضمه واما رابعا فكل واحدة من شظايا الليف مركبة
من الليف والا تسلسلت الليفات الى غير نهاية مع ان فيها هذه القوى واما
خامسا فالليف المستعرض ليس فيه ليف مطاول مع انه يجذب والليف المطاول
ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل فثبت انه لا يجوز توقف هذه
الافعال مطلقا على هذه الليفات بل لو قيل ان جذب المري والمعدة يتوقف
على الليف المطاول ودفعهما يتوقف على الليف المستعرض كان حقا لانه متى وقع
الخلل في احد الليفين وقع الخلل في ذلك الفعل الفصل التاسع في احتياج
فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع اعلم ان بيان ذلك مبني على مقدمة
وهي ان فاعلية هذه القوى بالتحريكات اما الجذب والدفع فلا شك

انهما لا يتمادى الا بالحركة المكانية واما الهاضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذاء وذلك
حركة في الكيف وذلك التغير لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة
وذلك الجمع والتفريق لا يحصلان الا بحركة مكانية فاذن الهاضم حركة في الكيف والحيز
اي معلول حركات مكانية واما الماسكة فهو نفسه ليس بحركة بل هو منع من
الحركة ولكنه لا يحصل الا بتحريك الكيف على هيئة الاشتمال فاذن لا بد فيه من الحركة
فيثبت ان افعال هذه القوى لا يتم الا بالحركة واذا ثبت ذلك فنقول ان البرودة
مميتة محذورة فلا ينتفع بها شيء من القوى بالذات بل القوى جميعا محتاجة في
افعالها الى الحرارة ومع ذلك فقد ينتفع بالبرد بالعرض واكثرها انتفاعا بالبرد
الماسكة من حيث انها تحفظ الليف على هيئة الاشتمال الصالح للامساك
ثم الدافعة من وجهين الاول انها تمنع من تحلل الريح المعينة للدفع الثاني
انها تجمع الليف العريض العامر فاذا قايست بين الكيفيات الاربعة وبين هذه
القوى وجدت حاجة الماسكة الى اليبس اشد من حاجتها الى ساير الكيفيات
اما الرطوبة فلانها لا تعين الماسكة بل كانها تضادها واما البرد فقد عرفت
انه غير معتبر بالذات واما الحر فلان الحاجة اليه عند الحركة ومدة حركتها الى المسك
اقل كثيرا من مدة سكونها فثبت ان انتفاع الماسكة باليبس اكثر من انتفاعها
بساير الكيفيات واما الجاذبة فلا حاجة بها الا الى الحر واليبس ثم حاجتها
الى الحر اشد لوجهين الاول ان حاجتها الى التحريك التي هي اشد من حاجتها
الى التسكين الثاني ان الحرارة تعين على الجذب لان الجذب على وجوه
ثلثة احدها بفعل القوة الجاذبة كالمغناطيس والثاني باضطرار الخلا على
ما علمت وثالثها بالحرارة واما الدافعة فحاجتها الى اليبس اقل من حاجة
الماسكة والجاذبة لانه لا حاجة بها الى التسكين بل الى الدفع بل لها حاجة الى
قليل تكثيف يعين على العصر واما الهاضمة فلا حاجة بها الى اليبوسة
اصلا بل الى الرطوبة وحاجتها الى الحرارة شديدة جدا فخرج مما قلنا ان اشد
القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة واما اليبس
فاشد القوى حاجة اليه الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة واما الهاضمة فلا حاجة بها
الى اليبس بل الى الرطوبة **الفصل العاشر** في ان هذه القوى في بعض
الاعضاء مضاعفة لا يبعد ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه
القوى الاربعة توجد في المعدة مضاعفة احداها التي تجذب لغذاء البدن
كله من خارج الى تجويف المعدة وتمسكه هناك وتحيله الى ما يصلح ان يصير
دما وتدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى نفسها ما يصلح لها
وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضولات منها وكذلك

الحار

الحار في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير
الى جوهر المعدة وهذه القوى التي تجذب بها الى نفسها وتشبه بنفسها وتمسك في نفسها وتدفع
عن نفسها توجد في جميع البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فيوجد فيهما ذلك
مع اربع اخر مشتغلة بتلك بفعل الاعداد للغذاء واما الاربع الاول فتفعل لاجل الغذاء
واقول ان كان الامر على ما يقوله هذا القائل وجب ان نحكم بذلك في الفم واللسان والمري
والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء **الفصل الحادي
عشر في حقيقة الغذاء** الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نحو
وقد يقال له غذاء وهو غذاء بالقوة مثل الخبز وقد يقال له غذاء اذا لم يحتج الى تغير الا انضاف
في الانعقاد وقد يقال له غذاء عندما صار جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى
الاول اعني المتشبه بالقوة هو جوهر لا مالية فانه غير الجوهر يستحيل ان يصير جوهرا وهو جوهر
جسماني لان المجردات لا تنقلب اجساما وليس ذلك جسما كليا فان ذلك مما لا وجود له في الاعيان
فاذن غذاء الكل جسم شخصي والمشهور ان الحيوانات لا تغتذي بالاجسام البسيطة وفيه
اشكال من حيث ان النبات لا شك انه يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء اجزاء منه فاذا
جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوان واما اقسام الاغذية فقد ذكرناها في شرحنا
للقانون **الفصل الثاني عشر** في مراتب الهضم وله اربع مراتب الاولى عند المضغ
فان سطح الفم متصل بالمعدة ويدل على ذلك امران احدهما ان الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل والجراحات ما لا يفعله المطبوخ بالماء الثاني ان الممضوغ لو لم يحصل
فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته وما تغير ادل ذلك على النضج وتمام هذا الهضم عند ما يرد
على المعدة ويصير اما بذاته كما في جواهر الصيد واما بمخالطة المشروب كما في اكثر الحيوانات
شبيها بماء الكشك الثخين وهو المسمى بالكيموس المرتبة الثانية انه يجذب الى الكبد وينطبخ
فيها ويتميز الاخلاط الاربعة بعضها عن البعض الثالثة انه ينفذ الدم في العروق الرابعة
انه يتوزع على الاعضاء ففضلة الهضم الاول وهو التي في المعدة تندفع من الامعاء
وفضلة الهضم الثاني يندفع اكثره بالبول وباقيه من الطحال والمرارة وفضلة الهضمين
الباقيين تندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ
محسوسة كالانف والاذن وغير محسوسة كالمسام او خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة
او بما ينبت من زوايد البدن كالشعر والظفر والمني فضل الهضم الرابع على ما سيأتي
تحقيق القول فيه والسلام **الفصل الثالث عشر** في شرح ما ذكرناه حدا
للقوة الغاذية والنامية قد ذكرنا ان الغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي
لتخلف بدل ما يتحلل فنقول في بيان هذا الحد هو ان كل قوة فانها لا محالة مبدأ
للتغير وذلك التغير له صورة وماهية وله محل وله فاعل وفي فعلها غاية فههنا
الصورة هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة هي الغذاء والغاية خلف

بدل المتحلل فكانا قلنا القوة الغاذية هي التي يفعل الفعل الغذائي في المحل الغذائي للغاذية
الغاذية واما النامية فقد ذكرناه في حدها انها الزايدة في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي
لتبلغ تمام النشو بما يدخل فيه من الغذا فقولنا الزايدة في اقطار الجسم احتراز عن الزيادة
الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فانه زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه
وان كان بالعكس فبالعكس واما هذه القوة فانها تزيد في الجهات الثلثة وقولنا على التناسب
الطبيعي احتراز من الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وساير الاورام وقولنا لتبلغ
تمام النشو احتراز عن السمن ثم قولنا ما يدخل فيه من الغذا تنبيه على العلة الحقيقية للفرق
بين السمن والنمو وذلك لان الاجزا الزايدة من الغذا في النمو تتغذى في جواهر الاعضاء فلاجرم
تمددها وتزيد في جواهرها واما في السمن فانها لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل كانها يلتصق بها
واعلم ان التغذي والنمو يتمان بامور ثلثة الاول تحصيل اجزاء شبيهة بالمغتذي والنامي والثانية
الثاني الصاقها بها الثالث تشبيهها بهما ثم ان كانت الاجزاء الموردة على جوهر الاعضاء
الاصلية مساوية لما تحلل فذلك فعل الغاذية وان كانت ازيد فذلك فعل النامية وعند
هذا يتقلد شك من يتشكك فيقول ان الغاذية فعلها تحصيل الغذا والالصاق والتشبيه
والنامية فعلها ايضا هذه الامور الثلثة فلا فرق بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه
الامور الثلثة بمقدار ما تحلل والنامية تفعل ازيد مما تحلل واذا كان كذلك وجب ان تكون النامية
بعينها هي الغاذية لان النامي اذا اورد في جزء الزايد لابد وان يكون مساويا للجزء الاصلي
والقوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية ايضا على مثله فاذا كان الجزء الزايد مثلا
للجزء الاصلي وكانت القوة الغاذية قادرة على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان يكون قوية
على تحصيل الجزء الزايد فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية الا انها في ابتداء الامر
تكون قوية فتكون وافية بايراد بدل الاصل والزيادة معا وبعد ذلك تضعف فلا
تورد الزيادة بل تورد الاصلي وتحقيق ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط
والذبول تورد اقل مما تحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما تحلل فتكون
ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فان القوة الواحدة يجوز
ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الغاذية
موردة في اول الامر ازيد من المتحلل ثم انها في الوسط تورد مثل المتحلل فهذا
شك لابد وان يتفكر فيه واعلم ان من الناس من زعم ان الغاذية نار واحتج
عليه بان الغاذية تغذو والنار تغذو فالغاذية نار وهو لا مع انتاجهم النتيجة من
الموجبتين في الشكل الثاني اخطأوا في المقدمتين جميعا اما قولهم الغاذية تغذو
فهو باطل لان الغاذية لا تغتذي بل تغذو غيرها وهو البدن واما قولهم النار
تغذو فهو ايضا باطل لان النار لا تغتذي بل تتولد وتتصعد بطبعها واذا صعدت
استولى عليها الهوا البارد فافسدها فليس هناك نار واحدة متغذية ومما ليس

من اعتقد انه في الاعضاء فرجا تملاها القوة النامية وهو باطل لان ملي الفرج لا يوجب
زيادة الاعضاء ونموها بل الحق ما ذكره الشيخ في الشفاء وفي المباحثات ان القوة النامية
يفرق اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية وحكمه العوز في الاغتذاء
على ما حكيناه عن الشيخ في باب الالم واللذة في الفصل الذي بينا ان تفرق الاتصال غير مولم
بالذات **الفصل الرابع عشر** في سبب وقوف النامية الابدان مخلوقة من
الدم والمني فلا محالة في اول الامر تكون رطبة ثم انها لا تزال تجف يسيرا يسيرا ووقفنا ان النمو
لا يحصل الا عند تمام تمدد الاعضاء وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذا في المسام المستحدثة
وتلك المسام لا يمكن استحداثها الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا صلبت وجفت
لم يكن ذلك فلاجرم يستمر النمو من اول الكون الى الوقت الذي تتصلب الاعضاء فيه فحينئذ
تضعف النامية واعلم انا اذا جعلنا النامية غير الغاذية فعند وقوف النمو لابد وان يبطل
القوة النامية واما اذا قلنا بان النامية هي الغاذية فعند وقوف النمو لا تبطل القوة
التي كانت نامية وان كان بطل نموها وضعف كونها نامية **الفصل الخامس عشر**
في سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت ذكروا في ذلك وجوها احدها ان القوة الغاذية قوة جسمانية
فلا تكون افعالها الا متناهية واعلم ان النفوس الفلكية عندهم قوى جسمانية مع انها
غير متناهية الفعل ثم انهم يعتذرون عنه بان قالوا النفس وان كانت قوة جسمانية الا انه
لما يسنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوته على الافعال الغير المتناهية مكتسب
اليه تمده بهما بها رفعال اذا جوزت ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة البدنية وان كانت
جسمانية الا انها لما يسنح عليها من انوار العقل الفعال تقوى على افعال غير متناهية فاجاب
عنه بان ذلك محال لكون البدن مركبا من الطبايع المتضادة اقول ظهر لنا من هذه
الحكاية ان الشيخ ما كان معولا في سبب ضرورة الموت على وجوب تناهي القوة
الجسمانية وانه ما كان تعويله الا على كون البدن مركبا من العناصر المتضادة فلنحقق
هذا الوجه فنقول ذكر في القانون ان الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف تاخذ في
الانتقاص المتادي الى الانحلال بالكلية ومتى انحلت الرطوبة فلابد من انطفا الحرارة الغريزية
فحينئذ يحصل الموت وانما قلنا ان الرطوبة لابد وان تاخذ في الانتقاص لامور ثلثة احدها
استنشاق الهوا المحيط بمادتها التي هي الرطوبة وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل
على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا يجوز ان يكون
القوة الغاذية تورد بدل ما تحلل من الرطوبات فنقول يجب ان القوة تورد
في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة
اكثر من المتحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذية وقت
الكهولة مساويا لما يتحلل عنه حينئذ بل اقل منه فلاجرم ينتهي الى النقصان فان قال
القائل وقال ان مقدار المتحلل كان في زمان الشباب مساويا لمقدار الوارد

فلو زاد في وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحلل اكثر او لان
الغاذية صارت اضعف فصار الغذا الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس
الا الامور الثلاثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية
والنفسانية وهذه الاسباب الثلاثة قد كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها
في زمان الكهولة واذا لم يزد المحلل استحال ان يزداد التحلل والقسم الثاني ايضا
باطل لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا تنتقص الحرارة الا
لنقصان الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية
لزم الدور فنقول ان الحق ان المحلل في زمان الكهولة صار اقوى لانه وان
كان المحلل في وقت الكهولة هو الاقسام الثلاثة التي كانت موجودة في زمان
الشباب ولكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان
الشباب وقد عرفت في الابواب السابقة ان الضعيف قد يكون اقوى
اثرا من القوي اذا كان اطول مدة منه فكيف اذا تساويا وكان احدهما اطول
مدة من الآخر واذا كان كذلك فنقول المجففات الثلاثة وهي الحرارة
الداخلة والخارجة والحركات تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشاب
فكان الجفاف الحاصل منها في الكهل اكثر من الجفاف الحاصل منها
في الشاب واما ايراد الغاذية فسواء في الوقتين فيلزم من ذلك ان يكون
الوارد في سن الكهولة اقل من المتحلل وذلك يحلل يودي الى البطلان
فالحاصل انه كلما كان السن اكثر كان تاثير المجففات الثلاثة ادوم فكان
الجفاف اكثر فكان الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اقل واستمرار ذلك
مما يؤدي الى الانقطاع وهو الموت ومن الاسباب الضرورية للموت
ما ثبت ان كل كائن فاسد واما السبب الغائي فامران احدهما ان تخلص
نفوس السعدا من ابدانهم الى السعادة العظمى فان هذا هو المقصود
من الخلقة فان لم يكن فلسوء الاختيار الثاني ان يوجد القوم الآخرون
لان المادة لا تتصل اليهم الا اذا فارقت الابدان وليتواهم بالخلود
في العدم اولى منا بخلود الوجود بل العدل ان يكون لكل واحد حظ
من هذا الوجود **الفصل الحادي عشر** في تحقيق الكلام
في القوة المصورة للقائل ان يقول انه لا يجوز ان يكون خلق الاعضاء
وتشكلها وعظمها وخشونتها وملاستها صادرة عن القوة المصورة
التي يذكرونها لان المني جسم متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة
فيه يكون سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة
الا فعلا واحدا فيجب ان يكون الشكل الذي يفيده المصورة هو الكرة فاذن

اشكال

اشكال اعضاء الحيوان يستحيل صدورها عن المصورة فان قيل المني يخرج من جميع
البدن على معنى انه يخرج من اللحم جزء لحمي ومن العظم جزء عظمي والدليل عليه مجيء الولد
ومشاكلة عضو المولود لعضو ناقص من والديه او العضو ذي زيادة او
وايضا المشاكلة الكلية وان كلما كان كذلك فيجب ان يكون سبب المشابهة تماما بالنسبة
الى البدن حتى ان كان البدن كله يرسل المني كانت المشابهة تامة والا فالشبه
يكون بحسب عضو واذا ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع فالنازل
هو نازل من اللحم يكون لحما والنازل من العظم يكون عظما فلا يجب ان يكون
الحيوان كالكرة والجواب من وجهين الاول ان ارسطاطاليس بين ان هذه
الادلة غير مقنعة في كون المني نازلا من الاعضاء كلها وبين ذلك بامور عشرة
الاول هو ان المشاكلة قد يقع في الظفر والشعر وليس يخرج منها شي الثاني ان المولود
قد يشبه جدا بعيدا وليس يسيل له زرع وحكي ان واحدة ولدت من حبشي بنتا
بيضا ثم ان تلك ولدت اسود الثالث الذي ليس يرسل الاعضاء المركبة الآلية
من حيث هي آلية ويقع فيها مشاكلة الرابع لو كان المني بالصفة الموصوفة
لكان حيوانا صغيرا لانه يكون فيه من كل عضو جزء وتلك الاعضاء ان كانت
موضوعة مواضعها الواجبة فالمني انسان صغير وان لم يكن مترتبة فما الذي
رتبها الخامس ان المرأة اذا انزلت بعد انزال الرجل فيكون في الرحم منيان
بهما آلات تامة السادس ما المانع ان يتولد المرأة اذا انزلت وحدها اذا كان
في منيها هذه الاعضاء مفصلة السابع الاناث قد يولد الذكران ثم
يتغير فيصير يولد الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره ليس لان العضو
تارة يخرج منه وفيه عضو الذكور وتارة يخرج وفيه عضو الاناث واذا جاز ذلك
في الذكورة والانوثة جاز ان يكون ذلك في ساير الاعضاء بسبب المزاج
لا بسبب نقل الجزء الثامن كثير من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن
ان يكون ذلك كما قالوه التاسع قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد
منه حيوانات اكثر من واحد وربما كانوا ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر
الذي لم يثمر بعد قد يغرس فيثمر فان كان الغصن من الغصن فقط وجب
ان توجد المشابهة بين الغصنين وان لا يحصل الثمرة الا ان يقولوا
ان الغصن يكون فيه اجزا من الثمر ويجعل الشجرة في اصلها مخلوطة كل جزء
بكل جزء فان كان هكذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك فليس يحتاج
حينئذ ان ينزل المني من كل جزء بل من جزء واحد فان في الجزء الواحد كل الاجزاء
قال واما ما ذكروه من امر لذة الجماع فتلك اللذة انما يكون لسيلان
المني في اوعية المني واحراقه الدغدغة وما يقترن بها من لذع حرارته

كان المني تارة يخرج وفيه عضو الذكور وتارة يخرج وفيه عضو الاناث

المني اللحم الشبيه باللحم القروي اذا تبعه بغرسه كانه لحوم بعزى وهذه الحالة لا توجد
في جميع الاعضاء بالسواء ثم قال وقد ثبت ان المني جوهر متشابه الاجزاء لا شك فيه
فهذا ما نقله الشيخ في الشفا والاشبه ان يكون المني مختلف الاجزاء لحجة اقوى
من الادلة المذكورة وهي ان المني لا شك انه فضل الهضم الاخير وذلك انما يكون
عند نضج الدم في العروق وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لان يصير من جوهر
الاعضاء ولذلك فان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ الجماع ازيد من الضعف
الذي يحصل من استفراغ خمسين مرة مثله من الدم ولذلك فانه يورث الضعف
في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها
قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي ان لا يكون المني
متشابه الاجزاء بل متشابه المزاج واذا ثبت ذلك فنقول ان الاشكال الاول
لا يندفع بتسليمنا كون المني مختلف الاجزاء لانا اذا فرضناه مركبا فلا بد وان تكون
الاجزاء البسيطة حاصلة فيه بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة
قوة بسيطة في مادة بسيطة فيجب ان يكون كل واحد منها كرة حتى يكون المتولد
من المني كرات منضمة بعضها الى البعض وايضا فتلك الاجزاء في المني اما ان تكون
مركبة على حسب ترتيب الاعضاء وترتيبها واما ان لا تكون والاول باطل لان المني
رطوبة سيالة والرطوبة لا تحفظ الوضع والثاني يقتضي ان لا يتركب الاعضاء
على الوجه المخصوص دائما او في الاكثر والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان اشكال
الاعضاء وخلقتها ومقاديرها واوضاعها لا يجوز ان تكون منسوبة الى القوة
المصورة العديمة الشعور ويقول هو لا كلي السبب الفاعل لبدن الحيوان
اما ان يكون شيئا عديم العلم والادراك واما ان يكون ذا علم والاول باطل اتفاقا
وايضا بشهادة كل فطرة سليمة على ان مثل هذا الوضع المحكم والترتيب
العجيب الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره
من شيء عديم العلم والادراك فاذن الفاعل لهذه الابدان عالم وهو اما ان يكون
هو النفس الانسانية او قوة من قواها او شيء من خارج والقسمان الاولان
ظاهر الفساد اما اولا فلان النفس الانسانية وقواها لا تحدث الا بعد تكون
البدن واما ثانيا فلانا الآن عند كمال عقولنا لا نعلم كيفية الاعضاء واشكالها
ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا
عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور واذا لم نكن عالمين بذلك استحال ان
يتاتى منا فعلها واما ثالثا فلانا الآن عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير
صفة من صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب
مثل هذا البدن وهذا مما لا يخطر ببال عاقل فثبت ان خالق الابدان ومكملها

مدبر حكيم وفاطر عليم فتبارك الله احسن الخالقين وانه بهمتنا مع قصور بضاعته
في العلم حاول الخروج عن مثل هذا المضيق وذلك ايضا من بلادة المغالطة حيث
حاول ما لا يمكن فقال ان المادة يستعد لامر واحد وهو النفس ولكن النفس
لها آلات ولوازم وقوى متخالفة يستحيل حصولها من الاتحاد فوجب ان يكون في المادة
استعدادات بالقوة مختلفة بحسب ضروب من الوحدة وهي كيفية المزاج
فيقال له المادة اما ان يكون استعدادها لقبول النفس الانسانية لا يتوقف
على صيرورتها بدنا انسانيا او يتوقف والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب
الدور لانه لا يصير بدنا انسانيا الا بعد تعلق النفس ولا يتعلق النفس الا بعد
صيرورته بدنا انسانيا وقوله وجب ان يكون في المادة الاستعدادات مختلفة
اشارة الى ان المني ليس متشابه الاجزاء وقد بينا ان ذلك لا يدفع الاشكال فالحكم
ان كل قوة يجب ان يكون قد ركبت فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها
تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب
اختلاف ترتيب القوى يختلف اوضاع هذه الاعضاء فيقال له ان مثل هذه
الكلمات الركيكة لا تدفع مثل ذلك الاشكال لانك جعلت هيئات القوى
اسبابا لتكون الاعضاء والدليل الذي يبطل كون القوى فاعلة لهذه الاعضاء
يبطل ايضا كون هيئاتها فاعلة لها بطريق الاولى قال وهذا كما ان الهيئات
التي وجدت في الاول في العقول الفعالة اعني المعقولات وجد ما بعده وكانه
ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللوازم من دون حركة في المادة
فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة شكل الانف بشركة
المادة لوجود هذه القوى في المادة فيقال له اما القول بان القوة الغاذية
ينتقش فيها صورة شكل الانف فذلك جهالة لان القوة الغاذية اجمعوا
على انه ليس لها شعور وادراك وايضا فبتقدير ان الامر كذلك لكنها في الشعور
لا يكون اقوى من جوهر النفس وقد بينا ان النفس لا يمكن ان يكون فاعلة للبدن
فكيف الغاذية واما قياس ذلك على العقول المفارقة فذلك ايضا جهالة
لان العقول المفارقة لا تفعل افعالا مختلفة ولذلك كانت الاشكال الفلكية
هي الكرة وههنا فان افعال الغاذية والمصورة مختلفة متقابلة فهذا
ما في تصحيح هذا القياس واعلم ان الاولى ان لا يذكر امثال هذه الكلمات في مثل
الكتاب لكن الطباع العامية ربما ظننت ان تحتها فائدة وانه لكثير تبجح بحق
قنع عقله بامثال هذه الكلمات او يطمئن قلبه الى مثل هذه الركاكات
بل الاخت عقول اقوام يكتبونها ويطالعونها ويلتفتون اليها واقول
ان افاضل المتقدمين من الفلاسفة اتفقوا على ان خالق الابدان

الحيوانية من غير حكم وان شئت فارجع الى كتاب منافع الاعضاء لجالينوس والى كتب
آراء ابقراط وافلاطن لجالينوس حتى تعرف اتفاقهم على ذلك فان كنت من المقلدة
فتقليد اولئك العظماء اولى لك من تقليد غيرهم وان كنت من الطالبين للعلم فلا ان
تشتبه عليك الحق بالباطل في هذا الباب

الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من المنيين

اعلم انه بناء على ظاهر كلام ارسطاطاليس ان المراة ليس لها مني وجالينوس
قد اكثر من التشنيع على ذلك فلنبين حقيقة الحال في ذلك فنقول ان مني الذكر
من الرطوبات التي تكون في البدن لكنها متميزة عن غيرها بصفات اربع الاولى انها
بيضاء لزجة الثانية ان سيلانه على العضو المخصوص سبب للذة المخصوصة الثالثة
كونه مندفقا الرابعة ان فيه قوة عاقدة فلننظر ان المراة هل لها رطوبة
موصوفة بهذه الصفات الاربع فنقول اما الصفة الاولى فهي حاصلة
لوجهين احدهما ان جالينوس حكى من نفسه انه وجد وعاء المني في الاناث مملوا
رطوبة بيضاء لزجة الثاني انه لولا ذلك لكان خلق البيضتين واوعية المني
معطلا في حقهن واما الصفة الثانية فهي ايضا موجودة لوجهين الاول
ان جالينوس حكى انه كان ببعض النسوان شبيه اختناق الرحم لطول عزوبتها
ثم استفرغت منيا كثيرا ووجدت من ذلك لذة كلذة الجماع وصحت والثاني انهن
قد يحتلمن فيرين منيا وسبب تلك اللذة سيلان تلك المادة الحارة اللزجة على عضو
يفعل فيه كاللدغ اللطيف وتتبعه دغدغة وتدسيم كالتلاقي فيكون اللذة من عود
الحال الى الامر الطبيعي بعد حالة خارجة عن الامر الطبيعي محتملة غير مفرطة وهذا كلذة
الحكة والدغدغة واللذة التي تعرض من سيلان دهن فاتر على سطح قرحة
الا ان الذي يلي اشد واقوى لشدة الاسباب الفاعلة والمنفعلة والمعينة
واما الصفة الثالثة وهي الاندفاق فغير موجودة للرطوبة التي للنسوان
لان الغرض ليست اللذة والا لكان خلاف الدفق وهو السيلان الثقيل
ادوم للذة بل الغرض انزراق المني الى قعر الرحم ليكون سببا لوجود حيوان
مثله ولما لم يكن للمراة دفق لم يكن ذلك انزالا الا بالالحاق الاولى ان يسمى ذلك صعادا
واما الصفة الرابعة وهي ان يكون فيه قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة
التي للمراة لانها لو كانت موجودة لكانت اذا لاقت القوة الانفعالية وجب
ان يظهر فعلها لكن لما لم يظهر فعلها البتة وجب ان لا يكون فيه قوة فاعلة
بيان الشرطية انه لا مانع للقوة الفاعلة الا مبدأ التحريك من آلة في الرحم
انه اذا لاقت هذه القوة المنفعلة ولم يظهر منها الفعل لم يكن
مبدأ التاثير فلا يكون القوة قوة وبيان نقيض التالي ان مني المراة اذا سال
الى رحمها عند الجماع وقضت المراة شهوتها ولم يقض الرجل شهوته وحصل
المني

المني في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك القوة العاقدة ملاقية للمنعقد
وكان يجب ان يظهر الفعل ويحصل الولد ظهورا قويا ان كانت القوة العاقدة قوية
وضعيفا ان كانت القوة ضعيفة ولما لم يظهر هذا الفعل اصلا علمنا انه ليس
فيه قوة عاقدة فان قيل لم لا يجوز ان يقال في مني المراة قوة اذا انضم اليها ماء
الرجل قوي المجموع على العقد فنقول المني الذي للمراة وحده لما لم يقدر على هذا الفعل
لم يكن له قوة على هذا الفعل والقوة التي في مني الرجل فهي وحدها مستقلة بالتاثير
سواء كان بواسطة ماء المراة او لا بواسطة وعلى التقديرين فماء الرجل مستقل
بالتاثير وماء المراة غير موثر اصلا وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل فثبت
ان الوصفين الاولين مشتركان بين ماء الرجل والمراة والاخرين غير مشتركين
فان وضع اسم المني للرطوبة الموصوفة بالوصفين الاولين فقط كان للمراة مني وان
وضع للرطوبة الموصوفة بالصفات الاربع لم يكن للمراة مني واحتج جالينوس على
وجود المني للمراة بامرين احدهما وهو الاقوى ان الاولاد يشبهون والديهم تبعا [illegible]
يشبهون والديهم فلهم هو المشبه لهم بالوالدين فالاولاد لهم اصل هو المشبه لهم
بالوالديهم لكن سبب ذلك المشبه هو العلة لانه غير حاصل للاب وليس هناك شيء آخر
الا المني فالمني حاصل للمراة والقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيه ثانيهما
ان العصب والعظام والعروق مخلوقة من المني اما اولا فلانها بيض صلبة فيكون
مخلوقة من مادة بيضاء لزجة صالحة لان يجوف ويمدد كتمديد الشرايين والعروق واما
ثانيا فلانها لو كانت متكونة من الدم لكان حال الاعصاب والعروق والعظام
كحال اللحم ولكان المقطوع منها سيعود كما ان اللحم اذا انتقص ينبت مرة اخرى فلما
لم ينبت هذه الاعضاء مرة اخرى علمنا ان ذلك لان تولدها من المني وقد تقدم المني
واما ثالثا فلان ارسطاطاليس قال الشريانات والعروق التي هي اوعية المني
اذا طالت مدة كانها للدم في الاستدارات حدث المني ولو كان في سائر الاعضاء
تلك الاستدارات والالتفافات لكان سيتولد فيها المني واذا كانت الشريانات
مولدة للمني دون البيضتين والفاعل هو الذي شبهه بغيره وجب ان يكون الشرايين
والعروق متكونة من المني اذ الشيء انما يكون من المادة التي يشبهه فثبت بهذه
الوجوه الثلاثة ان هذه الاعضاء متكونة من المني لكن مني الذكر لا يفي بذلك
فلا بد وان يكون للانثى مني الجواب عن الاول لو كان سبب المشابهة ما ذكروه
لكانت مشابهة كل واحد من الابوين او مشابهتهما على التركيب ابدا حاصلا
ولما لم يكن كذلك علمنا ان السبب غير ذلك بل السبب هو ان التشبيه عبارة
عن اعطاء صورة مثل صورة المشابه والفاعل لتلك الصورة هو القوة
العاقدة التي في مني الاب والقابل هو الرطوبة واللزوجة التي للمراة التي فيها القوة

المنعقدة ثم ان القوة العاقدة الموجودة في مني الاب اذا اقتضت الصورة المماثلة لصورة الاب فان صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الاب وان لم تكن قابلة لتلك الصورة وكان فيها الاستعداد لقبول صورة الام تعين حصول تلك الصورة لان الفاعل لا يمكنه ان يفعل فعلا في المادة الا الذي تقبله المادة وان لم تكن المادة قابلة لصورة الام ولا لصورة الاب بل لصورة اخرى حصلت تلك الصورة فظهر انه لا يلزم من حصول المشابهة تارة مع الاب وتارة مع الام ان يكون السبب المشبه حاصلا من جهتهما معا واما الجواب الذي يليق بمذهبنا فقد عرفته والجواب عما ذكروه ثانيا قولك لا بد من مادة بيضاء لزجة فنقول لا نزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمراة تصير مادة لبدن الجنين ولكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وذلك لا يلزم مما قلتموه وهو الجواب عن الوجه الثاني فانا نسلم ان للمراة تلك المادة البيضاء اللزجة انما النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وليس كل ما يحتاج اليه الشيء كان كافيا في حصول ذلك الشيء واما قوله ثالثا فان الشريان تتولد المني فيجب ان يكون متولدة من المني فنقول هذا باطل بالكبد فانها تولد الصفراء والسوداء وهي غير متولدة عنهما ثم نقلب الكلام عليه ونقول العظام والعروق مغتذية من الدم فيجب ان يكون تولدها من الدم واعلم ان المحققين في هذه المسئلة طويلة جدا لكن الكلام المحصل من البين ما ذكرناه

الفصل الثامن عشر في ان مني الذكر هل فيه قوة منعقدة حتى يصير جزءا من الجنين او ليس كذلك حتى لا يصير جزءا منه ظن جالينوس ان مذهب ارسطاطاليس لا يصير مني الذكر جزءا من جوهر الجنين ثم احتج على ابطاله من وجوه الاول ان الرحم مشتاق بالطبع الى المني والمشتاق بالطبع الى شيء لا يلفظه فالرحم لا يلفظ المني واستشهد في اثبات الصغرى بما ذكره بقراط من ان امراة لم تحب ان تحبل وعزمت على ازلاق المني فاحتاجت الى طفر شديد الى خلف ازلقت المني وذلك يدل على شدة اشتياق الرحم الى المني واما الكبرى فظاهرة وزادها تاكيدا بان قال العجب ان دم الطمث مع ان الرحم يدفعه بالطبع كيف يلفظه ويبعده الثاني ان الارحام خلق داخلها خشنا لئلا ينزلق عنه المني اجاب الحكماء عن الاول ان من الجائز ان تشتاق الشيء الى الشيء للحاجة فاذا زالت الحاجة وجب ان يزول ذلك الشوق كما ان الكبد والعروق تجذب الماء الكثير عند الحاجة اليه لتنفيذ الغذاء ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الاعضاء تجذب الادوية المعدلة لمزاجاتها ثم عند الاستغناء عنها لا يبقى ذلك الجذب كذا ههنا من الجائز ان تكون الحاجة الى مني الرجل لتنقية الطمث وتعديل المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية ثم بعد ذلك يستغني الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق فهذا اذا سلمنا

بقاء

بقاء المني على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع انه يحتمل ان لا يبقى تلك الكيفية بل يتبدل بكيفية اخرى منافرة لاجلها يتبدل الجذب بالدفع واما خشونة باطن الرحم فلا بد منها لتعلق بالمني ولا نزاع فيه ولكن النزاع في ان ذلك المني هل يبقى محالا للجنين ام لا ثم احتج الحكماء على اثبات ان مني الذكر لا يصير جزءا للجنين بان البيض الذي يكون من الريح اذا عرض عليه سفاد الديك عاد مفرخا بعد ما هو غير مفرخ واعلم ان ميل الشيخ الى ان مني الذكر يصير جزءا من الجنين ولم يصرح لكنه يجعله قطعة بل ما اليه على سبيل الاولى والاخرى ثم تارة يقول ان مني الذكر يصير مبدءا للروح الحامل للقوى وتارة يقول انه يكون جزءا من العضو ويكون الانثى جزءا من الجنين وهو الذي اختاره في القانون

الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب اعلم ان المشرحين زعموا ان التشريح دلهم على ان القلب اول عضو يتكون ولا برهان في امثال هذه المطالب الا المشاهدة وقول بقراط ان اول عضو يتكون هو الدماغ او قول محمد بن زكريا ان اول عضو يتكون هو الكبد لا يقدح فيما قلنا لانهما انما ذهبا الى ما ذهبا اليه بقياس فاسد لا بممارسة التشريح فان محمد بن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولي لهذا الامر وهو الكبد هو المقدم في التكوين وذلك لان تكون الاعضاء متقدم على نمائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية فمعدنهما وهو القلب اولى بالتقدم ومما يحقق ان القلب متقدم في التكون انه لا شك ان في المني روحا كثيرة فانه يتخثر وتلك الخثورة بسبب ما فيه من الهواء ولذلك يشتد بياضه ولذلك اذا اصابه البرد الذي هو اولى بالتجميد والتكثيف يزول خثورته وبياضه ويصير رقيقا والمني زبدي الجوهر ولذلك سميت الزهرة زبدية لانها جعلت مبدا الشهوة وتوليد المني واذا عرفت ذلك وجب ان يكون اول متكون هو الروح لانه اسهل من تكون العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة في المني المنعقد لان اول متكون يجب ان يكون هو الذي تكونه اسهل والحاجة اليه امس فتكون الروح الى الرحم روحا اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو فظاهر ان تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا تخلو ان تجمع لذلك الروح المني خاصا او لا يكون ومحال ان يكون الطبيعة تهمل امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمو كيف اتفق وايضا فبين الارواح من المجانسة ما ليس بينها وبين غيرها والمجانسة علة الضم فيجب بما ذكرنا ان يكون اول شيء متميز هو الجوهر الروحي ويجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف الاجزاء المنية حتى تمتنع تلك الارواح عن التحلل ثم ليس بعض الجوانب ان يكون مجمعا لتلك الارواح اولى من بعض الجانب الاخر فلا بد ان يكون مجمعها هو الوسط وان يكون سائر الاجزاء المحيطة بها

بها

كالكرة وذلك المجمع الذي في الوسط ليس هو الكبد لما رددناه به على الرازي فاذن ذلك
المجمع هو الموضع الذي استحكم مزاجه كانه قلباً فظاهر ان اول الاعضاء المتكون
هو القلب **الفصل العشرون في وقت** تعلق النفس الناطقة بالبدن
زعم الشيخ ان مني المراة يصير ذا نفس بنفوذ قوة الذكر فيه فان الروح شبيه
انه متولد من نطفة الذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس
تحركت النفس فيه الى تكميل الاعضاء وتكون هذه النفس حينئذ غاذية اولا فعل
لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية احدثت للنفس الحيوانية فذوات
النطق والنطفة واحدة لان الاعضاء الحيوانية تتم معا وكذلك الغاذية والاعضاء
وايضا فاعضاء الحيوان لا تعمها الحس تمامها الاخذ فلا يبعد ان يكون النطفة تحصل
فيها الغاذية مستفادة من الاب والاخر يحدث من بعد ويجوز ان يكون الغاذية التي
جاءت من الاب تبقى الى ان تستحيل المزاج استحالة ما ثم تتصل به الغاذية الخاصة
فان المستفاد من الاب لا يصلح من قوته ان يتم التدبير الى آخره بل ينبغي تدبيرها مدة
ثم يحتاج الى اخرى فان الذي يأخذ من الاب قد تغير عما عليه الواجب فليتنبس نوع
الغاذية التي كانت في الاب التي تكون في الولد ولكن لم يخرج التغيير عن ان يعمل
عملا تاما مناسبا لذلك العمل وكيف ما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين
في الناطق تعلقت بها النفس الناطقة وتفيض منها الحيوانية اما الناطقة
فتكون غير مادية ولكنها لا تكون عاملة بل تكون كما في السكران والمصروع واي مشكل
بامور من خارج هذا ما قاله الشيخ واعلم انه الى محل لا يطمع في هذه الفصول
الى ان يصل الى القطع واليقين بل المقصود الاقصى ظن غالب ان امكن فلذلك
تساهلنا في تحقيق مقدماتها **الفصل الحادي والعشرون في اختلاف
هذه القوى** اعلم ان غاذية كل عضو مخالفة بالنوع والماهية لغاذية العضو
الآخر والا لما اختلفت افعالها وكذلك القوى النامية والمولدة والخوادم
الاربع بل هي متحدة في الجنس اما الموجود منها في كل شخص فهي متحدة
بالمبدا **الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية** اعلم ان الشيخ
لم يتعرض في شيء من كتبه الحكمية لهذه القوة ولكنه اثبتها في القانون
وجمهور الاطباء متفقون على القول بها والمراد من القوة الحيوانية
القوة التي بها تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واحتجوا عليه بان
العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المتنافرة
الى الانفكاك انما تبقى مجتمعة لقاسر وذلك القاسر ليس ما يتبع ذلك
الامتزاج لان ما يتبع الامتزاج لا يكون علة له فاذن ذلك القاسر قوة
متقدمة على ذلك الامتزاج وحافظة له فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية

فتلك

فتلك القوة اما ان يكون هي قوة الحس والحركة او القوى النباتية مثل قوة التغذي وغيرها
او قوة وراء هذين القسمين والاول باطل لان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس
ولا حركة والثاني باطل لوجهين احدهما ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة
والثاني ان هذه القوة معدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه
القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون للنبات استعداد
لقبول الحس والحركة والثاني باطل فالمقدم مثله فاذن هذه القوة جنس ثالث مغاير
للقوى النفسانية والنباتية وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال العضو المفلوج
قد حدث فيه الحس والحركة الارادية واما فعل الحس والحركة الارادية فانما لم يوجد
لمانع منع الفاعل من الفعل وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون مادة الفالج مانعة عن ظهور
افعال قوى الحس والحركة عنها ولا تكون مبطلة لذاتي القوتين معا وهذه المطالبة
متوجهة عليهم في قولهم ان هذه القوة مغايرة لقوة التغذية لان العضو المفلوج
قد تبطل عنه التغذي وان كان بعد حيا الا انا نقول لم لا يجوز ان يقال قوة التغذية
باقية ولكن المانع منع عن ظهور فعلها وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات
وهو غير معدة لقبول الحس والحركة فنقول الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية
للغاذية التي في الحيوان فلم لا يجوز ان يكون احدى الغاذيتين تفيد هذا الحكم وان لم تكن
الغاذية الاخرى مفيدة لهذا الحكم وهذا كله مع تسليم ان القوى الحساسة جسمانية
واما الحق فهو ما ذكرنا من ان الادراكات كلها بالنفس فهذه المباحث تكون
ساقطة عندنا ولنكن هذا آخر كلامنا في القوى النباتية من النفس التي تفعل
افعالها بغير شعور والله التوفيق **الباب الثالث من الفن الثامن من الجملة
الثانية من الكتاب الثاني في الادراكات الظاهرة وفيه ثلثة عشر فصلا
الفصل الاول** في اللمس وفيه اربعة مطالب الاول ان الحيوان الارضي
مركب من العناصر الاربعة وصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلا بد
وان يكون له قوة بها يدرك ان الهوا المحيط به محرق او مجمد ليحترز عنه اما الذوق فانه
وان كان دالا على المطعومات التي بها تستبقى الحيوة لكنه طالب للمنفعة لتحصيل الكمال
ولان جلب الغذا ممكن بسائر الحواس فظهر ان اللمس اقدم الحواس وانه يجب
ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة لتكون للاعضاء كلها شعور بالمفسد
فيحترز عنه ويشبه ان يكون لكل حيوان حركة ارادية اما حركة انتقال من مكان
الى مكان واما حركة انقباض وانبساط كما للاسفنجات والاصداف في غلفها
فانها تتحرك حركات انبساط وانقباض ولعل ثالث في منها هذه الحركة فكيف
نعرف ان لها حس اللمس الثاني ذكروا ان قوى اللمس اربعة الحاكمة بين الحار والبارد
والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن

واللمس دافع للمفسدة ودفع المضر لاستيفاء الاصل اقدم من جلب المنفعة صح

والخشن وزاد بعضهم الحاكم بين الثقيل والخفيف وذلك بناء على ان القوة الواحدة
لا يصدر عنها افعال مختلفة قالوا لكن هذه القوى لا تنشأ في البدن خلقت
قوة واحدة ولا استحالة في ان يكون الآلة الواحدة آلة لقوتين كما ان الرطوبة
الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة الثالث قالوا من خواص قوة اللمس
ان حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة خلوها عن الكيفية التي يعود بها
حتى ينفعل عنه انفعالا فيقع الاحساس فالمدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب
ان لا يكون موصوفا بهما وليس كذلك لاجل انه لا حظ له منهما لانه مركب من العناصر
الاربعة فهو وان لاجل ان تلك الكيفيات فيه الى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه
فالاقرب الى الاعتدال اشد احساسا ولما لم يكن العناصر الاربعة البسيطة معتدلة
الكيفيات لم يكن لها قوة اللمس فليس لها حيوة اصلا وزعم زاعمون انا انما نعرف
كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها لاجل طلبها ما يلائمها وهربها
عما ينافرها وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر البسيطة فان الارض تهرب عن العلو
الى السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة
واذا حاولت النار الصعود فاذا عارضها في صوب حركتها معارض رجعت
الى اسفل وصعدت من جوانبها وكل ذلك يدل على شعورها بما يلائمها وما ينافرها
هذا ما قيل وبالجملة فاثبات الشعور والادراك للجمادات مما لا يميل اليه النفس
الرابع القوة اللامسة كما انها تشعر بالكيفيات الاربع فكذلك تشعر بتفرق
الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وبعود الاتصال مثل ما يحصل من لذة
الجماع فان سيلان الرطوبة اللزجة الخارجة من العضو الشبيه باللحم الغرو
كانه يعود به الاتصال والنوع الاول من الادراك هو الالم والثاني هو اللذة
وتحقيق الكلام فيهما قد مضى

الفصل الثاني في الذوق وفيه مباحث

البحث الاول الذوق تالي اللمس لانه عبارة عن الشعور بما يلائم البدن ليطلب
واللمس شعور خاص بما ينافيه ليجتنب عنه والذوق مشروط باللمس لكنه
لا يكفي فيه الملامسة بل لا بد من توسط عديم الطعم وهو الرطوبة اللعابية
المنبعثة من الملعبة لتقبل الطعوم ثم ان كانت الرطوبة عديمة الطعم
ادت الطعوم بصحة وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة البحث
الثاني ان هذه الرطوبة اما ان تتوسط على سبيل انه تخالطها اجزاء ذو طعم
مخالط ينتشر فيها ثم تغوص في اللسان حتى تخالطه فتحس واما ان تتكيف نفس
تلك الرطوبة بتلك الطعوم من غير مخالطة فان كان الاول فلا فائدة في تلك
الرطوبة الا في تسهيل وصول المحسوس لحامل الطعم الى الحاسة ويكون الحس
بملاقاة المحسوس من غير واسطة وان كان الثاني فيكون المحسوس

بالحقيقة

اثبات الشعور للجماد مما لا يميل العقل

بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل حال لا معنى بين الحس
والمحسوس واسطة حتى انه لو كان المحسوس الخارج يتمكن من الوصول الى الحس
من دون هذه الواسطة كان الذوق حاصلا كالحال في الابصار فانه لا بد من
متوسط والحق ان كلا الوجهين محتمل فان قيل ما بال العفوصة تذاق وتحس
اسد قيل فنقول لانها اول ما تخالط بوساطة هذه الرطوبة جرم اللسان ثم يؤثر بما
من التكثيف بعد المخالطة البحث الثالث ان قوة الذوق واحدة واعترض بعضهم
على الحكماء القائلين بالقوى فقال انهم جعلوا قوة اللمس قوى متعددة لتعدد الملموسات
فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق قوى متعددة لتعدد المذوقات فنقول لهم يحتمل
انا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة ليتم الشعور
والتمييز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات
فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة
غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة

الفصل الثالث في الشم وفيه مباحث

الاول ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في الشم الا انه اضعفها في تخيله
في خياله فان رسوم الروائح في نفس الانسان ضعيفة ولذلك لا يكون للروائح
عنده اسماء الا من جهتين احداهما من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال
رائحة طيبة ورائحة منتنة والاخر بحسب الى الطعوم فيقال رائحة حلوة وحامضة
وشبهه ان يكون حال ادراك الناس للروائح كحال ادراكات الحيوانات الصلبة
العين للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل غير المحقق واما كثير من
الحيوانات الصلبة العين فقوتها على ادراك الروائح قوية جدا بحيث لا تحتاج
الى التنشق ونقول ان مما لا شك فيه ان واسطة الشم جسم لا رائحة له وهو الهواء
البحث الثاني زعم بعضهم ان الرائحة انما تتادى بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة
وتبخير وتخالط المتوسط واحتج عليه بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج
الروائح بسبب الدلك والتبخير ولما كان البرد يخفيها ومعلوم ان التبخير يذكي الروائح
وايضا ترى التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزائها وزعم آخرون
ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير ان يخالطه شيء من الجسم الذي له
تلك الرائحة اذ لو كانت الروائح التي تملأ المحافل انما يكون بسبب تحلل شيء لوجب
ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه وتقل حجمه وايضا فلانا نبخر الكافور تبخيرا
باقي على جوهره كله فيكون مبيعه رائحة منتشرة انتشارا الى حد ونجد انه ينتشر
تلك الرائحة في اضعافه حتى يتشمم منه في كل واحد من تلك البقاع فيكون في مجموع
تلك البقاع مثل تلك الرائحة التي حصلت بالتبخير ماذا كان في كل واحدة من تلك
البقاع الصغيرة يتحلل منه شيء فيكون مجموع الاجزاء التي تحللت منه في جميع

تلك البقاع التى يزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة وهى التى تكون
بالتنحي او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه فى ذلك قريبا من ذلك
او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فتبين ان للاستحالة مدخلا فى هذا الباب والحق
ان كلا المذهبين صحيح ومنهم من زعم ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم حيث
هو وهذا ابعد الوجوه الفصل الرابع فى السمع السمع هو ادراك الصوت
وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية تأديه الى الصماخ فلنذكر ههنا ما يتعلق
بالسمع وهو ان الاول ان السماع لا يحصل الا عند تادى هذا الهوا المنضغط بين
القارع والمقروع وهو ظاهر لان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع
وايضا فلانه اذا كان بين الصماخ وبين الصوت جسم كثيف تعذر السماع او عسر
او ثالثها ان من راى انسانا يقرع بمطرقة على سندان فانه كان قريبا منه يسمع
الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعد حصل سمعه بعد زمان يتفاوت بطول بعد
المسافة ورابعها ان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الآخر من تلك
الانبوبة على اذن انسان آخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون
سائر الحاضرين وذلك لتادى الهوا فيه الى اذنه وامتناع انه يتادى الى اذن الغير
وخامسها انه عند اشتداد هبوب الريح فربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف
تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسبب هبوب الرياح من سمع الى سمع
فان قيل لو ان انسانا تكلم من وراء جدار فهل يجب ان لا يسمع الذى من الجانب
الآخر من الجدار ذلك الكلام لانه ليس فى ذلك الجدار شىء من المنافذ ولو كانت
كانت قليلة فوجب ان يتشوش تلك الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف
كما خرجت عن حلق المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث فى الهوا
ذلك التموج فانه يتادى ذلك بالكلية الى شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام
اذ ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتادى اليه بالكلية بل تادى الى سمع
كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع كل واحد منهم ذلك الكلام بتمامه فنقول اما
اما الحائل الذى لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع لانه كلما كانت المنافذ
اقل كان السمع اضعف فوجب اذا لم يوجد المنافذ اصلا ان لا يوجد السمع
وقوله تلك المنافذ تبطل اشكال تموجات الحروف فنقول قد عرفت ان الحروف
انما تكون باطلاق الهوا بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل
للحروف ليس مخصوصا بكل الهوا دون اجزائه بل انما هو حاصل فى كل واحد من اجزائه
فاى جزء وصل حصل الشعور بما يفعله من الصوت وهذا هو الجواب
عن السؤال الثانى البحث الثانى ان المسموع هو الصوت القائم بالهوا
القارع للصماخ فقط او هو محسوس فالصوت القائم بالهوا الخارج
عن الاذن

عن الاذن ايضا محسوس والحق هو الاخير والذى يدل عليه انا اذا سمعنا الصوت
ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى منها اثر فى الصوت
عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها وقربها
وبعدها لانها من حيث انها دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ
هناك ولا يميز بين القريب والبعيد كما ان اليد تدرك بلمسها ما تلقاه ولا تشعر
من جملة اللمس الا حيث تلمس ولا فرق بين وروده من الابعد بعد او اقرب قرب
لان اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتدا ولا فى المسافة بل حيث انتهى وهناك
لا يبقى الفرق بين ان يكون قد جاء من قرب او بعد ولما كان التميز بين الجهات
والقريب من الاصوات والبعيد منها حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات
الخارجية حيث هى فان قيل انما ندرك الجهة لان الهوا القارع انما توجه من تلك
الجهة وانما ندرك القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى
وعن البعيد اضعف فنقول اما الاول فباطل لان الصوت قد يكون على
اليمين من السامع وهو يسد الاذن الذى يليه ويسمع صوته بالاذن الايسر
ومع ذلك يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين ولا يصل التموج الى الاذن اليسرى
الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ادراك الجهة لكون القارع انما جاء من تلك
الجهة واما الثانى فهو باطل ايضا والا لكنا لا ندرك الفرق بين البعيد القوى
والقريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين فى البعد والقرب
مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن ان احدهما قريب والآخر بعيد
ويشتبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك فان قيل فما السبب
فى الشعور بجهة الصوت قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك
انما يحصل اولا بقرع الهوا المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد
فى زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت القائم بالهوا القارع لا يحصل
الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث
ورد وما بقى منه فى الهوا الذى هو فى المسافة التى فيها ورد والحاصل
عند تخلخلت يرد علينا هوا قارع فندركه عند الصماخ وذلك القدر لا يفيد
ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتاملنا فنتادى ادراكنا من الذى
يصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدا وروده فانه كان بقى منه
شىء متماد ادركنا الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومداه
وما بقى منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجها
وضعفها فلذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى انه لم يبق
فى المسافة اثر ينتهى بنا الى المبدا لم نعلم من قدر البعد الا بعد ما بقى فلا
ينبهنا على المبدا

فلا يفرق بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى الذي قرب
منه الينا واذا كان بقربنا رجلان بيننا وبين احدهما قدر ذراعين وبيننا وبين
الاخر قدر ذراع من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلامهما عرفنا بسمعنا قدر المسافة
من قرب احدهما وبعد الاخر هذا منتهى ما قيل وقد بقي فيه بحث وهو ان السمع
حيث انه يتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله بما قبله ولكن مدرك السمع هو ليس
الا الصوت فاما الجهة فهي غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة
لم يكن كون الصوت حاصلا في الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدرك السمع الصوت
الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط ومعلوم
ان هذا الصوت لو كان حصوله في جهة اخرى لكان صوتا فاذن المدرك بالسمع
من الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا القدر الذي لا يختلف باختلاف
الجهات فكيف يكون هذا موجبا ادراك الجهة وهذا الشك لا بد وان يتفكر فيه

الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع المذاهب
المشهورة بين الحكماء في الابصار ثلثة الاول قول من يقول انه يخرج من العين
جسم شعاعي على صفة مخروط رأسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام
انما يحصل من الموضع الذي هو موقع سهم المخروط المذهب الثاني قول من يقول
الشعاع الذي في العين تكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الادراك
المذهب الثالث ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح المرئيات بتوسط
الهواء المشف في الرطوبة الجليدية وغرضنا في هذا الفصل ابطال القول
بالشعاع وللقائلين به ثمانية ادلة اولها قالوا الانسان اذا رأى وجهه في المرآة
فلا يخلو اما ان يكون لانه ينطبع في المرآة صورة الوجه ثم ينطبع في العين
صورة مساوية لتلك واما ان يكون لاجل ما نقول من ان الشعاع يخرج
من العين ويتصل بالمرآة ثم ينعكس عنها لصقالتها الى الوجه والاول باطل من وجوه
الاول وهو ان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لانطبعت في موضع معين
ولامتنع ان تتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر بسبب
انعكاس الضوء عن الجسم الاخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف
على المنتقلين وانت ترى صورة الشجرة في الماء تنتقل مكانها من الماء مع
انتقالك فبطل القول بالانطباع واما على القول بالشعاع فعلة ذلك ظاهرة
وهي ان الناظر اذا انتقل انتقل مسقط الخط الذي يرى المرئي به الى جزء آخر فيتخيل
انه في ذلك الجزء الاخر الثاني وهو ان الانسان يرى وجهه في المرآة ولا شك
انه ليس في سطح المرآة بل هو كالغائر فيه البعيد عنه بل يتخيل انها تقرب ممن يقرب منها
ويبعد عمن يبعد عنها ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك بعدا في عمق المرآة وهو محال اما اولا
لوجهين

فلانه

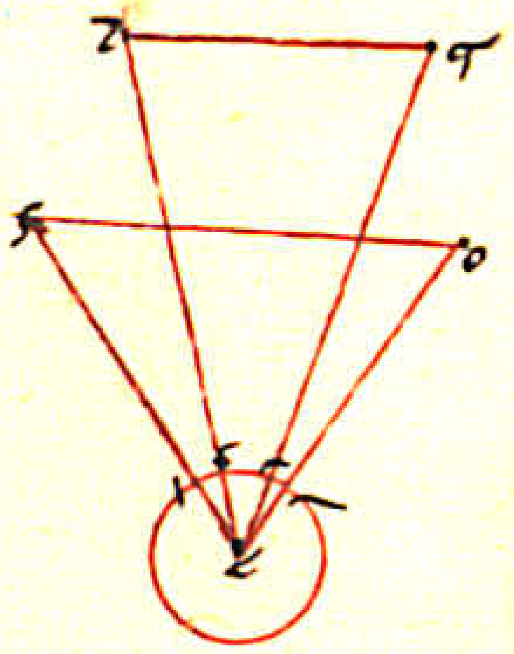
فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان ما ينطبع في باطنه من الصور لا يرى
فيبقى ان يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غوره فيكون بالحقيقة انما ادرك
الشيء الذي بذلك البعد من المرآة فلا يكون الشبح منطبعا فيها الثالث
وهو ان باطن الانسان قد يرى فيه بعينه شبح مرئي لا يراه هو ولو كانت تلك
الصورة منطبعة في الناظر لوجب ان يتساوى كل واحد منهما في ادراكهما الرابع
انا نرى الجبل العظيم في المرآة ومن الممتنع ان ينطبع صورة العظيم في الجسم
الصغير الخامس ان المرآة ان لم يكن لها لون يمتنع ان يقبل الشكل كالهواء
وان كان لها لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب ان يكون ساتر
اللون الاول كما ان الخضرة اذا انعكست الى الجدار بسبب الضوء ستر لون
الجدار وبالجملة فكيف يعقل اجتماع اللونين في جسم واحد مع بقاء كل واحد
منهما على حد الصرافة فثبت ان صور المرئيات لا ينطبع في المرايا وان السبب
في ذلك هو الشعاع وثانيها ان احدنا اذا نظر الى ورقة رآها كلها ويتبين
له من جملة ما يمكنه ان يقرأه الا السطر الذي يحدق نحوه ثم كذلك في كل حال
يقلب بصره من سطر الى سطر وليست العلة الا ان مسقط السهم من مخروط
الشعاع اصح ادراكا ولو كان ذلك لاجل الانطباع وكل ما ادركه فقد انطبعت
صورته وكان يمتنع ان يكون بعض المواضع اصح ادراكا من البعض وثالثها
ان من قل شعاع بصره فان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لاجل
ان المرئي متى كان بعيدا تفرق الشعاع واذا كان قريبا لا تفرق واما الذي
يكون شعاع بصره كثيرا لكنه يكون غليظا فان ادراكه للبعيد اصح بسبب
ان الحركة في المسافة الطويلة يفيده رقة وصفاء فثبت المطلوب ورابعها
ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار والعلة فيه ان شعاع العين لقلته
وضعفه يتحلل بشعاع الشمس فلا يقوى على الابصار والاعشى يبصر بالنهار
دون الليل والعلة فيه انه مع عدم شعاع الشمس ناقص عن الكفاية
وخامسها وهو ان الابصار باحدى العينين عند ما تغمض الاخرى اكمل
من الابصار عند ما يكونان مفتوحتين والعلة فيه ان الشعاع يمتد
من العين المغمضة وينصب الى الاخرى وسادسها وهو ان الانسان
يرى في الظلمة كان نورا قد انفصل من عينيه واشرق على انفه وكذلك
الانسان اذا انتبه ودعاه دهش الانتباه الى حك عينيه فانه ترى له
شعاعات قدام عينيه وكذلك الانسان اذا غمض عينيه على السراج يرى
خطوطا متصلة بين العينين والسراج وكذلك ترى عين الهرة في الظلمة
كانها شعلة نار ولولا انفصال الشعاع والا لما كان الامر كذلك وسابعها

ان الحواس الاربع المادركة بالملامسة كاللمس والذوق والشم الذي يتوقف
الريح بالاستنشاق للملاقية وكالصوت الذي ينتهي به التموج الى السمع اما
البصر فليس كذلك لانه يرى ما يكون في غاية القرب منه فضلا عما يكون بعيداً له
ولابد من الملاقاة فهي اما ان تكون لاجل انه ينتقل من المحسوس الى الحس
شيء او لانه ينتقل من الحس الى المحسوس شيء والاول باطل فان صورة المحسوس
عرض والانتقال عليه محال فتعين الثاني وهو انه يخرج من العين
اجسام شعاعية فاذا لاقت المحسوس حصل الابصار وثانيها ان كل
فعل للنفس يكون بآلة جسمانية فانه يحتاج فيه الى اتصال الآلة بمحل الفعل
والا لم يكن ذلك المحل اولى بوقوع الفعل فيه من محل آخر واذا لم يكن بد من الاتصال
وليس ذلك لاتصال المرئي بالعين لما بيّنت من فساد القول بالانطباع
فلو اذن لاجل ان الآلة تحركت الى المرئي ولا يمكن ذلك الا بان تحدث كيفية
من نور العين في الهواء او تنفصل بالمرئي فهذا المجموع شبهة القائلين بالشعاع
اما ادلة المبطلين له فالذي يدل على انه ليس الابصار لاجل خروج الاجسام الشعاعية
من العين اربعة الاول وهو ان الشعاع بعد خروجه من العين اما ان يبقى
اتصاله بالعين او لا يبقى فان بقي فاما ان يتصل بكل المبصر او لا يتصل بكله فان اتصل
بكل المبصر فقد خرج من البصر في صورة جسم مخروط عظيم هذا العظم ويكون قد تخلل
الهواء او رفعه والافلاك او نفذ في خلالها ثم كما تطبق الجفن يعود اليه ثم عند فتح الجفن
يخرج مثله وكما تطبق يعود بجملته اليه حتى كانها واقعة على نسبة المعقول فان قيل
الكم تجوزون ان تحلل المادة مقدار عظيم بعد ان كان قد حل فيها مقدار صغير فلم
لا يجوز هنا ان يقال الشعاع الذي خرج من العين وان كان صغير المقدار
الا انه يصير عظيما فنقول لما ابطلنا ذلك من قبل انه يجب ان يدفع الغمام الافلاك
او ينفذ في ذلك البعد المذكور في ابعاد هذه الاقسام وكل ذلك محال ومن قبل
انه يجب ان لا يمكن الشخصان من رؤية مرئي واحد لتمانع الجسمين الشعاعيين
الخارجين من العين واما ان كان الشعاع لا يتصل بكل المبصر بل يتشظى
ويتفرق فيجب ان لا يحس بكل المرئي بل بالمواضع التي يقع عليها تلك الافراد
الشعاعية حتى لا يحس من الجسم الا بمتفرق نقطة وبقعة الغالب وايضا
اذا نظرنا الى الماء رأينا جميع الارض التي تحت الماء فان كان لم يكن قبل ذلك
في الماء خلا فلم يمكن ان تنفذ فيه هذه الشعاعات الكثيرة وجب ان يزداد
حجم الماء وان قيل بانه كان في الماء خلا فلم يكن مقدار تلك الفرج الخالية
مع ثقل الماء وسيلانه الى الفرج وملاه اياها الا ان يقال الماء فرج كله
او الغالب عليه الفرج وذلك محال هذا اذا خرج الشعاع من العين

ولم ينفصل

ولم ينفصل فاما ان انفصل عنه فهو اظهر استحالة لانه يلزم ان يكون احساس بما تحت
ذلك الشعاع ويكون يمكن يقول ان لاما يقدر ان يلمس بيد مقطوعة الا ان يقال ان
ذلك الشعاع ويكون يحل الهواء المتوسط وذلك هو المذهب الثاني وسنبطله
البرهان الثاني حركة هذه الاجسام الشعاعية ليست طبيعية والا لكانت الى جهة
واحدة واذ ليست طبيعية فليست ايضا قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة
وظاهر انها ليست ارادية فاذن ليس لها حركة فليس الابصار لاجل حركة الشعاع
واما حركة الاجسام الحاملة للاصوات الى الصماخ فهي قسرية لانها لا تحدث الا عن
قلع او قرع البرهان الثالث اذا كان ريح او اضطراب في الهواء وجب ان تتشوش
تلك الشعاعات وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فكان يجب ان يرى الانسان
ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي
يحملها الهواء المتموج بسبب القرع لا جرم يضطرب عند هبوب الرياح ويميل
الى جهة اخرى البرهان الرابع ان المرئي اذا ابعد عن الرائي فانه لا يرى كما هو وبيانه
فيه ما اقوله ليكن دائرة اب الحدقة وليكن نقطة ج وسطها وليكن ده وحط
خطين متساويين محاذيين للحدقة وليكن ده اقرب وحط ابعد من نقطة
ج وليخرج من ج خطين الى د ه على شكل يقطعان دائرة الحدقة على ا ب ويخرج
خطين آخرين من ج الى ح ط يقطعان الدائرة على و ز فيكون زاوية
اجب اكبر من زاوية وجز والشبح الذي في الصغرى اصغر من الذي في الكبرى
ومعلوم ان هذا السبب انما يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار
فاما اذا جعلنا القاعدة موضعا للابصار وجب ان يرى الجسم كما هو سواء اخرج
عن زاوية ضيقة او غير ضيقة وللقائل ان يقول ان كان صغر الزاوية يوجب صغر
الشبح الذي ينطبع فيه فانما يكون ذلك لاجل ان الكبير لا ينطبع في الصغير
فكيف تجوزون ارتسام صورة نصف العالم في مقدار عدسة وان جاز ان ينطبع
الكبير في الزاوية الصغيرة لم يكن صغر الزاوية مما يوجب صغر الشبح وحينئذ
لا ينتفعون بهذه الحجة واما ما يدل على انه ليس الابصار لاجل حدوث
كيفية في الهواء فامران الاول وهو انه لو كان الابصار لاجل استحالة الهواء
من حالة الى حالة بمعين البصر لكان كلما كان الناس اكثر كانت هذه الاحالة
اقوى فيلزم ان المبصرين اذا ازدحموا ان يكون حدوث هذه الحالة في الهواء
اقوى وان يكون قوى البصر اشد احالة للهواء الى هذه الكيفية من ضعيف
البصر والتوالي باطلة فالمقدم باطل فان قيل لم لا يجوز ان يقال الهواء
للطافته يقبل من البصر اقصى الممكن في تلك الكيفية فلا جرم انه لا يزداد
حال تلك الكيفية عند اجتماع المبصرين فنقول اذا اجتمع المبصرون وتحولوا

الاحالة ذكروا الاستحالة صح



اعينهم دفعة واحدة فلا تخلوا اما ان يكون الكيفية الحاصلة عند اجتماعهم اقوى
مما كانت تحصل عند انفراد المبصر الواحد او ليست اقوى فان كانت فجميع المطلوب
وان لم يكن اقوى لم يكن حدوث تلك الكيفية عن بعض الابصار اولى من حدوثها
عن غيره فيلزم ان يجتمع على المعلول الواحد الشخصي علل مستقلة وذلك محال على ما ثبت
الحجة الثانية وهو انا نعلم بالضرورة ان النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل
ان يقوى على ان يحيل ما بينه وبين الكواكب الثابتة الى جوهره بل ذلك العصفور
او الانسان او الفيل لو كان نورا كله لما امتد ولا احال من الهوا عشرة فراسخ
فضلا عن ان يحيل ما بينه وبين الثوابت وان لم يكن ذلك جليا فلا جلى فى العقل
واما الجواب عما احتجوا به اولا ان يقول انكم بنيتم ان ادراكنا للشى فى المراة ليس
لاجل انطباع صورة ذلك الشى فى المراة وذلك حق اما ما قلتم بانه يلزم من ذلك
ان يكون ذلك لاجل خروج الشعاع من العين ولم لا يجوز ان يقال من شان المرئى
اذا قابل البصر وبينهما مشف والمرئى مضى بالفعل ان يرى ذلك المرئى ويكون المشف
مؤديا بمعنى انه شرط لحصول الابصار ثم ان اتفق ان كان الجسم ذو الشبح صقيلا
روى معه جسم اخر نسبته من الصقيل نسبة العين من الصقيل لا ان يتشبح الصقيل
بصورة شى بل بان يكون ابصاره شرطا لابصار الجسم الذى يكون منه ومن العين
على النسبة المخصوصة واكثر ما يتعجب من هذا انه كيف يرى ما لا يقابل العين
ولا ينطبع صورته فى المقابل وهذا ليس فيه الا التعجب والندرة فقط ولو كانت
العادة فى التاثيرات الطبيعية على ان عامتها تتوثرنا لمحاذاة لا بالمماسة فلم
وكذلك الحال فى التعجب الذى يعرض من وجود جسم يوثر على وضع غير متعارف فى تاثير
الاجسام واما ان ذلك ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق اذ الصقيل غير قابل الصورة
ما يقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطا لحصول الادراك كما ان المشف
شرط الا ان المشف شرط لحصول ابصار المحاذى والصقيل شرط لحصول الابصار
لمحاذى المحاذى والبرهان يمنع من صحة غيره وعلى الجملة فليس يلزم من بطلان
انطباع الصورة فى المراة صحة القول بانعكاس الشعاع الخارج من العين
اليه لحصر الى الوجه اذ ليس يحيط هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم
من فساد احدهما صحة الاخر والجواب عما تمسكوا به ثانيا يبتنى على قاعدة وهى
انا لا ننكر ان يكون فى العين اجسام شعاعية لامعة وهى التى تسمى الروح
الباصر ولا ننكر انه يرتسم بين العين والمرئى مخروط متوهم كما ذكرنا فى علة
رؤية الكبير من البعيد صغيرا لكنا نقول المحسوس لا يرى من جهة قاعدة
المخروط بل من جهة الزاوية اعنى الفصل المشترك بين الجليدية وبين المخروط
المتوهم ثم ان لتلك الزاوية ما هو بمنزلة مسقط السهم من المخروط كانه
سفد

سفد من مركز العين الى ما يحاذيه ومنه ما هو بمنزلة المحيط او المقارب من المحيط
فان قوة الشعاع المصبوب فى الرطوبة الجليدية تتحد سهمه اذ التاثير يتوجه اليه من الاطراف
فيكون الاستناره بالافراط هناك فلذلك تكون الصورة المنطبعة فيه افضل وادراكه
اقوى والذى على الاطراف فهو اضعف والجواب عما احتجوا به ثالثا ان الجليدية يشتد
حركتها عند تبصر البعيد وذلك مما يحلل الروح الرقيق فلا جرم من قل شعاع بصره لا يرى
البعيد لانه بالتحلل ينقص عن القدر المحتاج اليه واما اذا كان الروح غليظا فانه
يرق بالحركة فلا جرم يقوى ادراكه للبعيد دون القريب والجواب عما احتجوا به رابعا
انا لا ننكر ان فى العين اجساما شعاعية فعلة الجهر هى ان يبلغ تلك الاجسام فى الدقة
والقلة الى حد تتحلل فى ضوء الشمس وعلة العشى رطوبة العين وغلظها او رطوبة
الروح وغلظه ونحن لا نمنع ان نقصان الاجسام الشعاعية المصبوبة فى العصبة المجوفة
او غلظها يمنع من الابصار والخلاف فى انه هل يخرج الشعاع من العين ام لا وليس
ينتج شى مما قالوه هذا هو المطلوب والجواب عما احتجوا به خامسا ايضا ما ذكرناه
الان فانا لا ننكر ان الروح الباصر تارة يتحرك الى الباطن وتارة الى الظاهر فاذا غمضت
احدى العينين هربت تلك الارواح من التعطل والظلمة ومالت الى العين الاخرى
لان المنفذ فيما بينهما مشترك وليس يلزم من ذلك ان يكون فى طبع ذلك الشعاع خروج
وسعى الى اقطار العالم والجواب عما احتجوا به سادسا هو ايضا ذلك فانا لا ننكر الشعاع
الذى فى العين فاذا كانت ظلمة ايضا الشعاع قدامه بكيفيه تفيد هالا انه يخرج من
العين وتتصل به ويجوز ان يكون المس والحك يحدث اشتعالا تارة لسطعة فى الظلمة
كما سبق من مس ظهور السنانير وامرار اليد على المحدة واللحية فى الظلمة ولا يبعد ان يكون
الحدقة مما يلمع فى الليل ويلوح تشعشعا على ما يقابلها فان عيون كثير من الحيوانات
بهذه الصفة كعين الهرة والاسد والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل
لقوة عيونها والجواب عما احتجوا به سابعا انا لا نقول انه تنتقل الصورة من المحسوس
الى الحس بل نقول ان البصر فى نفسه يحصل صورة من المبصر مثل الصورة التى له
والمحسوسات التى لا تحس الا مع المماسة كاللمس والذوق فليس يسلب الحس صورتها
بل توجد فيه مثل صورتها وليس يستبعد ان يكون من الاشيا ما لا ينفعل الا عن الملاقى
ومنها ما لا ينفعل الا عن المحاذى مثل الابصار فانه لا حاجة الى توسط شفاف
وهو الهوا والى كون المرئى مضيا وكلاهما لا يوجدان الا عند ملاقاة الحس للمحسوس فلا جرم
يمتنع ان ينفعل عن الملاقى بل لا ينفعل الا عن المحاذى وما لم يكن يخالف هذه حجة لم يجب
انكاره والجواب عما احتجوا به ثامنا انه ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع
كسطين بطرح النقيض حتى يلزم من فساد الانطباع ثبوت الشعاع فبطل ما قالوه
والسلام الفصل السادس فى اثبات الشعاع داخل العين انكر محمد بن

ذكريا وجود الشعاع في جسم الانسان وزعم ان النور لا يوجد الا في النار او الكواكب
فاما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ
مع سترها بالحجب الكثيفة جسم نوراني اما الشيخ فانه اعترف بذلك لان جالينوس احتج
ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فالشيخ اجاب عنه بان ذلك
يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج
فلنذكر تلك الادلة مرة اخرى على ان نجعلها ادلة على وجود الشعاع في العين لا على
خروج الشعاع عنها ولنطرح اجوبة محمد بن زكريا عنها تلك الادلة اربعة الاول انه ما كان
من الحيوان كثير ضياء العين فانه اذا نظر نحو انفه رأى عليه دائرة من الضياء فيدل
على ان في العين نورا الثاني ان كثيرا من الناس يعرض لهم عقيب النوم الطويل اذا فتحوا
اعينهم ان يبصروا ما قرب منهم بمنزلة نور ثم يفقدون ذلك فيدل ذلك على امتلاء
العين من النور في ذلك الوقت الثالث انا اذا غمضنا احدى العينين اتسع
ثقب الناظر من الاخرى فنعلم يقينا انه يملأه جوهر جسمي الرابع انه لولا انصباب اجسام
نورانية من الدماغ الى العين والا لكان جعل عصبتي الابصار مجوفتين عديم الفائدة
اجاب محمد بن زكريا اما عن الاول فقال ذلك ليس بسبب النور الذي في العين بل لان
النور الخارج اذا وقع على القرني انعكس على الانف كما ينعكس النور عن الماء والمرآة
على الجدران واما عن الثاني فقال ليس السبب في ذلك ما ذكروه بل السبب ان العين
تجتمع فيها في وقت النوم رطوبات تغدو تامة شبيهة بها في الصفاء والرقة عزيزة لكثرة ما
ولذلك تنبو العين عن النوم وتغور على السهر فلذلك تكون اذكى حسا واسرع تأثرا
من الاشباح وايضا فيعهد على التأثر بالاشباح عهد طويل لما اثر الاشباح عنها
كلها ولم يطل الطول الذي يعتد بها عادة التأثر فلا جرم كان الاحساس في ذلك الوقت
اتم واما عن الثالث فقال انه لو لم يتسع ثقب العين الا لانه يجري اليه جسم عند تغميض
الاخرى لم يكن يتسعان جميعا في حال ويضيقان في حالة اخرى وقد نجد النواظر كلها
يتسع في الظلمة ويضيق في النور وذلك بسبب ان النور الشديد التأثير يؤذي الحس
والظلمة مانعة من الابصار والابصار انما توجد بالاعتدال فلا جرم يتسع حال الظلمة
لتقوى بذلك على الابصار ويضيق حال الضوء ليندفع المؤذي واذا ظهر ذلك فنقول
اذا غمضنا احدى العينين اتسعت الاخرى لينكشف من الجليدية مقدار ما استتر
عنها من العين الاخرى او يقارب ذلك بأكثر مما يمكن لا لان جسما انصب اليها
وان سلمنا ان جسما انصب اليها ولكن لم قلتم ان ذلك الجسم نير شعاعي واما عن الرابع فقال
ليست الفائدة في تجويف العصبتين ان يجري فيهما النور من الدماغ الى العين لان جري
هذا النور عديم الفائدة اذ كان لا يمكنه ان ينفذ في الطبقة القرنية على صلابتها
وعدم المنفذ والثقب فيها بل الفائدة ان لا يكون بين الاشباح المنطبعة في الرطوبة

الجليدية

الجليدية وبين الروح التي في بطون الدماغ حايل كثيف لان الحايل الكثيف يمنع من
تأدي الشبح فهذا هو فائدة هذا المنفذ لا ما قالوه فهذا جملة ما قاله محمد بن زكريا في هذا
الموضع والصحيح وجود النور في العينين والدليل عليه ان الذي يقوم من النوم
اذا حك عينيه في الظلمة فانه يبصر انفصال خطوط شعاعية عن عينيه وقول محمد بن
زكريا ان النور مخصوص بالنار والكواكب فهو باطل بما ثبت بعده من ان من
امر يده على ظهور السنانير السود في الليالي او على لحيته فانه يظهر هناك نور يبطل
ما قاله. **الفصل السابع في الانطباع وادلة المختلفين فيه** اما المثبتون
فقد تمسكوا بامور اولها ان الابصار اما ان يكون بالشعاع او بالانطباع وقد بطل
الاول فتعين الثاني وثانيها انا نتخيل القطرة النازلة خطا والنقطة التي تدار
دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليس خطا ولا دائرة فبقي ان السبب فيه ان يكون
صورة القطرة في الفوق ثم صورتها في التحت ثم امتداد ما فيما بين ذلك منطبعة
في العين وليس يمكن ان يكون ذلك الا لاجل ان شبح ما تقدم باق في العين
ثم يلحقه شبح ما تأخر ويجتمعان على هيئة الامتداد حتى يصير الخط محسوسا وثالثها
ان شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا فاذا كانت القوة الخيالية تأخذ
شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة ورابعها ان من نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم
اعرض عنها فانه يبقى صورتها في العين مدة وذلك يوجب ما قلنا وخامسها
ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل ان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل
لاجل ان المحسوس يأتيها فكذلك الاحساس بالبصر يجب ان لا يكون لاجل خروج شيء
عنه الى المبصر بل لاجل ان صور المبصر تأتيه وذلك يدل على فساد الشعاع وصحة الانطباع
وسادسها انه لولا ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية والا لكانت
خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها وهيئته معطلة فان الفائدة
في كون الجليدية بيضاء صافية انه يستحيل عن الالوان والفائدة في تقعر سطحها انه لو كانت
خالصة الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس الا اليسير فلما عرضت فيكثر ما
اخذه منه اجزاء كثيرة والعنبية انما ثقبت وسطها لئلا تمنع وصول المحسوس
الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما لم تثقب لانها رقيق ابيض صاف فلا جرم
لا يمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل الى
الجليدي وسابعها ما ذكرنا من ان رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة
انما كان لضيق زاوية الابصار وذلك لا يتأتى الا مع القول بالانطباع وثامنها
وهو ان الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصة ممتازة عن سائر الصور
وتلك الصور لا بد ان تكون امورا وجودية لانه لا مميز للمعدوم والا لما تكون
ثابتا ممتازا عن غيره ثم ليس لتلك الصور وجود في الخارج فاذن حصولها

في المبصر اما في نفسه او في جزء من اجزائه فان الخلاف في ان هذا الانطباع في النفس او في جزء بدني غير الكلام في اصل الانطباع واذا ثبت في بعض المواضع ان الابصار لاجل الانطباع فليكن في جميع المواضع كذلك ضرورة انه لا فرق فيما هو المجموع ما يمكن ان يتمسك به مثبتوا الانطباع ولقائل ان يقول على الاول انما يلزم من القول بالشعاع صحة القول بالانطباع اذا كانا نقيضين او في قوتهما وليس الامر كذلك فانه من المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص والشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعة وسائر الشرايط حاصلة حصلت هذه الاضافة للمبصر من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيه صورة واذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال واما الثاني فلم لا يجوز ان يقال القطرة يترشح شكلها في الهواء زمانا قليلا حتى يحصل الاحساس به فان قالوا الهواء شفاف فلا يقبل اللون والشكل وايضا فبتقدير ان يكون قابلا لهما الا ان حصولهما فيه اذا كان معلولا لحصول الجسم الملون المتشكل فيه وجب ان لا يبقى اللون والشكل عند مفارقة ذلك الجسم عن ذلك الهوا فنقول الجليدية اما ان تكون ملونة او تكون عديمة اللون فان كانت ملونة فاذا قدرنا انطباع لون اخر فيها فحينئذ اجتمع فيها لونان ويحصل من امتزاجهما لون اخر فحينئذ لا تكون الجليدية مودية للون المرئي كما هو وان كانت عديمة اللون كانت مثل الهوا في ذلك فان امتنع انطباع الاشباح في الهوا لكونه شفافا امتنع ذلك ايضا في الجليدية وان جاز ان تبقى في الجليدية صورة كون الجسم في حيز مخصوص عند خروجه عن ذلك الحيز جاز ان تبقى في الهوا صورة كونه فيه لحظة قليلة بعد مفارقته عنه وايضا فلانكم تجعلون المدرك للقطرة النازلة خطا مستقيما هو الحس المشترك فكيف جعلتموه الان دليلا على انطباع المحسوس في الباصرة واما الثالث فهو مجرد تمثيل ثم الفارق وانا انما اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن تحصيل صورة معدومة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلانه لما امتنع ابصار ما يكون معدوما في الخارج لم يكن بنا حاجة الى اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل امكننا ان نقول الابصار حالة اضافية مخصوصة بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج واما الرابع فهو ضعيف جدا لانا اذا غمضنا العين لم يكن الصورة باقية في الباصرة بل في الخيال [illegible] من الانف واما الخامس فهو مجرد مثال فلا يلتفت اليه واما السادس والسابع فليس يجتمعان برهانين اذ من الجائز ان يكون لخلق العين على طبقاتها ورطوباتها فائدة اخرى سوى الانطباع ويكون لابصار الشي الكبير من البعيد صغيرا علة سوى ما ذكرتموه من تصغير محل الانطباع لا سيما وقد بينا انه لا يمكن ان يكون العلة

في ذلك

في ذلك تصغير محل الانطباع واما الثامن فهو حجة دالة على اثبات الانطباع في هذا النوع من الاحساس ولكن لا يدل على ان ابصارنا للموجودات (الامور الموجودة) في الخارج لاجل انطباع صورها اللهم الا ان تقيسوا احدهما على الاخر وذلك غير ملتفت اليه في العلوم اما ادلة نفاة الانطباع فستة فالحجة الاولى ما ذكره جالينوس وهو الذي عليه القوم يعولون وبه يصولون ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار بنفس الانطباع او لاجل الانطباع لاستحال منا ان نبصر الاعظم مقدارا من نقطة الناظر مما لكنا نبصر نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع وقد ذكر عن هذه الحجة جوابان ومعارضتان اما الجوابان فاحدهما ان الجسم الصغير والجسم الكبير قبول الانقسام الغير المتناهية فلم لا يجوز ان يحصل شكله وثانيهما هب ان البصر لا ينطبع فيه من الشكل الا ما يساويه لكن لم لا يجوز ان يقال انه انما يدرك المدرك من الشي جزءا صغيرا بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه ولكن لسرعة انتقالاته من جزء الى جزء في زمان قصير يظن الرائي انه راى الكل دفعة اما المعارضتان فاحديهما انا نرى نصف كرة العالم في المراة وذلك لاجل انطباع تلك الصورة فيها فاذا جاز ذلك في المراة جاز ايضا في البصر وثانيتهما وهو انا نتخيل جبالا من ياقوت وبحرا من زيبق وهذه الصور الخيالية لا محالة موجودة لان تلك الصورة متميزة عن سائر الصور بخصوصية صفتها ولا معنى للموجود الا ذلك بل المرورون قد يثبت معدون صورا عظيمة هائلة وتلك الصور امور موجودة ولا بد لها من محل فان كان محلها شيئا جسمانيا من بدننا فحينئذ يكون الصورة العظيمة منطبعة في محل صغير واذا عقل ذلك في موضع فليعقل ايضا في الابصار وان كان المدرك لذلك هو النفس فنقول اما اولا فنستدل على ان المدرك للامور الجزئية يستحيل ان يكون هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المحسوسات والمبصرات في النفس في بعض المواضع فليعقل مثله في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بان الابصار لاجل انطباع صور المبصرات في الرائي حاصلا ويكون النزاع واقعا في محل ذلك الانطباع وذلك شي اخر واما ثالثا فلانه اذا عقل انطباع الصورة العظيمة في النفس مع ان النفس لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلان يعقل انطباع الصورة العظيمة في الجسم الصغير كان اقرب لان مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير اقرب من مناسبة المقدار العظيم مع ما لا مقدار له اصلا والجواب اما الاول فهو في غاية الركاكة لان الجسم الصغير وان كان مساويا للجسم العظيم في عدد الاقسام (الانقسامية) الممكنة لكنه لا يساويه في مقادير الاقسام فيستحيل ان يقبل شكله واما الثاني فهو ايضا باطل لان البصر ان كان يدرك من الجسم شيئا بعد شي فاما ان يكون ادراك الجزء الاول ينمحي قبل ادراك الجزء الثاني واما ان يجتمع ادراكات تلك الاجزاء وصورها فان كان الاول فحينئذ لم يجتمع عند البصر اجزاء المدرك بتمامها قط بل ابدا لا يكون عند البصر الا جزء واحد فقط وذلك باطل لانه يلزم منه انه لا يدرك مقادير الاشيا وانه لا يدرك مخالفتها بعضها لبعض لان الحكم

لكون احدهما مخالفا للآخر في المقدار والشكل انما يمكن بعد حضور المقتضي عليه واما الحجة
ادراكات الاجزاء عليه محال من انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير واما الثالث
وهو المعارضة بانطباع صور الاشيا في المرآة فهو باطل لانا بينا بالادلة القاطعة ان صور
المرئيات غير منطبعة في المرايا وبينا سبب رؤية الاشيا في المرآة في فصل مقدمات الهالة
وقوس قزح فلا نعيده واما الرابع فهو سؤال جيد فانه لا شك ان الصور الخيالية والصور
التي يشاهدها الممرورون امور لا بد لها من محل فان جعلنا محلها شيا جسمانيا من البدن
سقطت الحجة المذكورة من اصلها ولكنا مع ذلك نعلم قطعا ان العظيم لا ينطبع في الصغير
بل الاولى ان يضم هذا الكلام الى الحجة المذكورة ويجعل المجموع دليلا على ان محل هذه الصور
هو النفس ولا شك انا اذا قلنا كذلك فقد سلم اصل الانطباع وبقي النزاع في ان محل
الانطباع هو النفس او شيء آخر فاما الذي يحتجون به على ان النفس لا ينطبع فيها صور
الجزئيات فسياتي الكلام عليه وقولهم انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل
من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له فنقول للشيخ واصحابه هذا الكلام لا يتاتى
منك لان محل المقدار هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فاذا كان هذا مذهبا
لك فكيف يمكنك انكار هذا الكلام وايضا فلان من المعلوم بالبديهة ان كل مقدارين
ينطبقان فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة واذا كان
كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير واما الشيء الذي لا مقدار له استحال
ان يوصف بانه اصغر من مقدار آخر او اكبر منه فحينئذ لا يلزم من حلول المقدار العظيم
فيه خروج بعض ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يقال في هذه
الحجة الحجة الثانية لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر
اذا كان هو الشبح المنطبع في العين وذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد
او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حضرا عند الرائي كان احدهما من مكان بعيد والآخر
من مكان قريب فان الرائي لا يميز من حيث الابصار ان احدهما جا من مكان بعيد
والآخر من مكان قريب ولما كان الاحساس بالقرب والبعد حاصلا بطل الانطباع
وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان ينطبع في عين الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة
فلا جرم صح منه ان يدركها والذي يدل عليه هو انا نتخيل امورا لا وجود لها في الخارج
على مسافات مخصوصة من القرب والبعد واذا كانت تلك الاشيا معدومة وقد نتخيلها
كان ما بينها من القرب والبعد معدوما ايضا فثبت انا قد نتخيل ذلك القرب والبعد كما نتخيل
الممرور وقد يشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات والقرب والبعد
وذلك يبطل هذه الحجة واعلم انه يمكن ان يذكر هذه الحجة على وجه آخر فنقول انا ندرك
المقادير ويستحيل ان يكون ذلك لاجل انطباع مثل المقادير في الحس لان الحس فيه
مقدار فلو انطبع فيه مقدار آخر لزم اجتماع المقدارين في مادة واحدة وذلك

محال

محال وللقائل ان يقول هذا انما يلزم اذا جعلنا المبصر شيا جسمانيا اما اذا جعلناه
هو النفس اندفع المحال الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب
ان لا يتشبح بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان اولهما ان
يختلط لون المرئي بلونها فحينئذ لا يحصل الاحساس الصادق بلون المرئي كما ان صاحب
اليرقان يحس بالاشيا على لون الصفرة وثانيهما ان الجسم الملون اذا انطبع على سطحه
شكل وصورة لم يتادى الشكل الى ما وراءه فلو كانت الجليدية ملونة لم يتاد الاشباح
الى ما وراءها من ملتقى العصبتين وذلك محال على ما سنبينه الحجة الرابعة ان صور
المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس بتلك الصورة منطبقة فيها
كما ان الحمرة متى انعكست عن الجسم الاحمر الى الجدار امكننا ان ندرك تلك الحمرة
ولكنا اذا انظرنا الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها
بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة لكان محل
انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات فلما اختلف علمنا
ان الصورة غير منطبعة وللقائل ان يقول ان هاتين الحجتين انما يلزمان
من اثبت الانطباع في الجليدية ونحن لا نقول بذلك الحجة الخامسة زعم جالينوس
انه لو كان يخرج من المبصر شبح الى الجليدية لكان قد ينقص المبصر او يفنى على طول
الزمان وهذا في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانه ينتقل
بعض اجزاء المرئي الى عين الرائي بل يقولون بمقابلة الجليدية تستعد لان
تحدث فيها صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الابصار
والادراك الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد
فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون المخصوص والشكل في العين   المخصوص صح
لكان قد فعلهما في الهوا المتوسط بين الرائي والمرئي ولو كان كذلك لكنا
نرى احمر الا ويحمر الهوا والحس يبطل ذلك بل البيت اذا كان احد جدرانه احمر والآخر   جميع
اخضر فاذا نظر واحد الى الجانب الاحمر وآخر الى الجانب الاخضر وجب ان يصير ذلك
الهوا اخضر واحمر معا وذلك محال والجواب انا لا نسلم ان الفاعل الجسماني لا يفعل
في الجسم البعيد الا بعد ان يفعل ذلك الفعل فيما هو اقرب اليه من الاول ولئن كان
ذلك دعوى لا دليل عليها فلا يلتفت اليها الا انا متى جوزنا ذلك لزمنا ان
لا نستبعد ان يتسخن الواحد منا بنار على مائة فرسخ وان لم يتسخن الهوا
الذي بيننا وبينها فليتفكر فيه واعلم ان القائلين بالانطباع اكثرهم   في الرطوبة الجليدية
زعموا ان الابصار هو نفس حصول شبح المرئي وصورته في عين الرائي
ومنهم من زعم ان الابصار حالة اضافية توجد اما معلولة للصورة
المنطبعة او مشروطة بها والقول الاول باطل من ثلثة اوجه الوجه

الوجه الاول ان الابصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المبصر للرائي لوجب
ان تكون القوة الباصرة مبصرة لها لان مقارنة تشكل محل القوة الباصرة
ولونه لها اقوى واتم من مقارنة سائر الاشكال والالوان لها ولما لم يحصل
الابصار علمنا انه ليس الابصار عبارة عن نفس هذه المقارنة وثانيها
ان اشباح المبصرات منطبعة في الرطوبتين الجليديتين وليس الابصار حاصلا
هناك والا لكنا ندرك الشيء الواحد اثنين لاجل حصول صورتين في الجليديتين
فعلمنا انه ليس الابصار غير حاصل عند الجليديتين بل عند ملتقى العصبتين
المجوفتين اللتين تتحد عنده الشبحان المتاديان اليه من الجليديتين فلما
حصل الانطباع في الجليدية ولم يحصل الادراك هناك علمنا ان الادراك
ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة زائدة عليه معلولة او مشروطة
وثالثها ان الصور منطبعة في الخيال والخيال لا يدركها فلما حصل الانطباع
ولم يحصل الادراك علمنا ان الادراك مغاير للانطباع فهذا ما نقوله في هذا
الفصل وحاصل الكلام في الابصار انه يقول ان العلم الضروري حاصل
بان العين مع صغرها لا تقوى على ان تحيل نصف كرة العالم الى طبيعتها ولكنه
ان يخرج منها من الشعاع ما يتصل بنصف كرة العالم ولا يمكن ان يدخل فيها صورة
نصف كرة العالم فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الضعف عند من تامل وكملا
لهذا الوجه وانه لكثير تعجبي من ظهور هذه المذاهب الثلاثة وانتشار
واقبال الناس على قبولها مع ظهور هذا الوجه المبطل لها ثم انا قد بينا
ان الصور الخيالية والصور التي يشاهدها الممرورون والنائمون صور
وجودية مستدعية محلا ولما تعذر الحكم بكونها منطبعة في شيء جسماني
من البدن وجب الجزم بكونها منطبعة في النفس فالاحساس بهذه المواضع
لا بد فيه من انطباع الصورة المبصرة في النفس واما اذا كان المبصر موجودا
في الخارج فهل ابصارنا لاجل انطباع صورة مساوية لها في النفس
على النوع الاول من الاحساس او هو مجرد شعور النفس بتلك الامور الخارجية
فذلك مما لم يقم عليه دليل على احد الطرفين فانا متوقف فيه والسلام

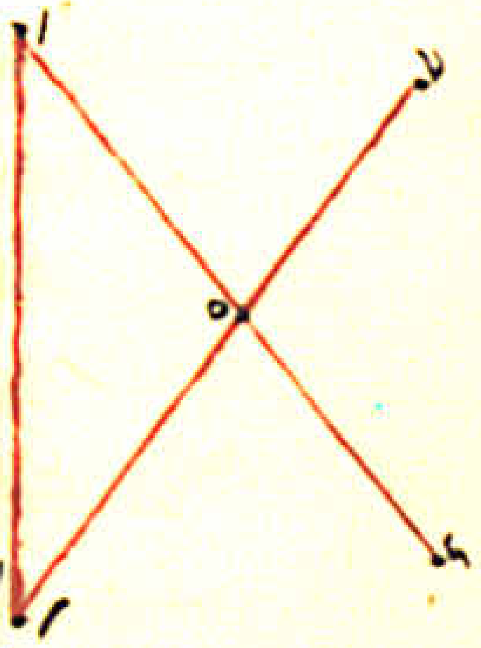
الفصل الثامن في الرد على من علل رؤية الاشياء في المرآة بانعكاس

الشعاع عنها الى البصر اعلم ان اصحاب الشعاع لما اتفقوا على امتناع
انطباع صور المرئيات في المرايا واستقام لهم ذلك فكذلك اصحاب الانطباع
بنوا ان القول بانعكاس الاشعة عن المرايا باطل من وجوه الاول
وهو ان انعكاس هذا الشعاع اما ان يكون عن الصلب او عن الاملس
او عنهما لكن هذا العكس قد يقع عن الماء فتعين ان يكون السبب هو

الملاسة

الملاسة فلا يخلو اما ان يكفي اي سطح الاملس اتفق او يحتاج الى سطح كبير متصل
الاجزاء فان كان الشرط هو الثاني لزم ان لا ينعكس عن الماء لكثرة المسام
التي يعتقدونها فيه التي بسببها يمكن ان يرى ما وراءه بالتمام وايضا فالشعاع
الذي يخرج من البصر يكون عند الخروج في غاية تصغر الاجزاء وتشتتها وانه
انما يلاقي طرفي كل خط دقيق منه جزءا ما ويناله وينعكس عنه ولا ينفذ في
ما يزيد عليه وان كان السطح الاملس الذي يلاقيه اصغر منه لم ينعكس عنه
ولكنا نعلم يقينا ان الشيء الخشن ربما يكون لاجزائه التي لها سطوح ملس مقدار
اعظم من مقدار اطراف الشعاعات الخارجة مثل الملح الجريشي والبلور
الجريش فانا نعلم ان سطوح اجزائه ملس ليست في غاية الصغر حتى تكون
اصغر من اجزاء الشعاع الخارج وايضا ففي البعيد انه يتجزى الكثيف الى اجزاء
اصغر مما يتجزى اليه الشعاع اللطيف فيجب ان يوجد هذا العكس عن جميع الاجزاء
وان كانت خشنة لان سبب الخشونة الزاوية فلا بد في تلك الزوايا من سطوح
ملس والا لذهبت الى غير النهاية فاذن كل خشن مؤلف من سطوح ملس فوجب
ان يكون عن كل سطح عكس فان قالوا السطوح المختلفة الوضع العكس يجذب
الشعاعات الى جهات شتى فيتشذب المنعكس فنقول ان التشذب موجود
ايضا عن المرايا المتشكلة اشكالا ينعكس عنها الشعاع الى نصف كرة العالم
وعلى انه لا يكون العكس عن الخشن بسبب ذلك في التشذب واما اصحاب
الاشباح فان الملاسة عندهم علة لتادية الشبح لكن الاشباح
التي تؤديها السطوح الصغار يكون اصغر من ان يميزها الحس ولقائل ان يقول
الستم قد ذكرتم في مقدمات الهالة ان الاجزاء الصغار وان تقاصرت
عن تادية الشكل الا انها لا تتقاصر عن تادية اللون حتى ينبهم علينا ان الاجزاء
الرشية اللطيفة المطيفة بالقمر كل واحد منها يؤدي ضوءه وان كان لا يمكنه
تادية شكله واذا كان كذلك فالاجسام الخشنة اذا كان كل واحد منها من السطوح
الملس يؤدي الشكل ويؤدي اللون فيجب ان لا يحس بالشكل لصغرها
فكان من الواجب ان يحس باللون لان الصغر لا يمنع من تادية اللون
وان كان مانعا من تادية الشكل الثاني قالوا الشعاع كيف ينعكس عن الماء
وقتا وينفذ تحته وقتا وكان يجب ان يدل على احد الامرين نقصان بسبب
الاجزاء اعني ان لا يحصل رؤية المرآة بتمامها ورؤية الوجه بتمامه الثالث
ان مفارقة الشعاع المنعكس اما ان يوجب زوال صورتها عن الشعاع
او لا يوجب فان كان لا يوجب لزم ان نرى ما اعرضنا عنه وان كان يوجب
ففي الوقت الواحد كيف نرى المرآة والوجه معا فان قيل بان الشعاع

المتصل بالمرآة يرى صورة المرآة والشعاع المنعكس عنها الى الوجه يرى
صورة الوجه فقد اختص بكل واحد من المبصرين اعني المرآة والوجه جزء من
الشعاع فيجب ان لا ترى الوجه في المرآة بل ترى كل واحد منهما مباينا عن الآخر
كما ان الشعاع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحد من العينين لا يوجب
ان يحصل المرئي من زيد مخالطا للمرئي من عمرو فانه قيل السبب في ذلك ان الشعاع
الواحد من طريق واحد يودي صورة المرآة عند اتصاله بها وصورة الوجه
عند انعكاسه اليه فنقول اما اولا فقد ابطلت مذهبك حيث منعت
ان يكون الخط مبصرا من خارج بل مودياً اليه واما ثانيا فليس يمتنع
ان يخرج خطان يلاقي الخط المنعكس لكانه كان انما يودي بما يتصل به الخطوط
ثم يجوب القوة في العين فحينئذ يجب ان يرى الشي من الخطين معا
فيرى الصورة مع صورة المرآة ومع غير صورتها وكان يجب ان يتفق ان
ترى الشي متضاعفا لا بسبب في البصر ولكن لاتصال خطوط شتى وهذا
مما لا يمكن ولا يتفق فانما يمكننا ان نرى الشي في المرآة وان نراه وحده
اذا كان مقابلا للبصر فاما اذا لم يكن مقابلا للبصر فانا نراه في المرآة
فقط فليكن ا نقطة البصر و ب موضع المرآة وليكن خطا ا ب خرج
عن البصر ثم انعكس الى جسم عند ح و ليخرج خط اخر وهو ا ج يقطع
ب ح على ه فيتصل به هناك فاقول يجب ان يكون شبح ج يرى مع شبح
ح و ب ويرى شبح ج من طريق ه و ب وذلك لان اجزا هذه الخطوط
الخارجة سواء كانت متصلة او متماسة فاما ان يكون ذلك الاثر في كليته
الخط او في طرفه فان كان في كليته وليست تلك التادية الا طبيعية فاذا
لاقى الفاعل المنفعل وجب حصول الانفعال فيجب ان يتادى شبح ح من خط
ا ه لانفعاله عن خط ب ح وان كان الاثر في طرف الجسم الشعاعي فقط
فيجب ان لا ينفعل ما بين اول الخط وآخره بل يقع الشي من الطرف الملاصق
الى الطرف الآخر من غير انفعال الاجزاء في الوسط وكان يجب ان يكون
الاداء على الخط المستقيم ولا يودي على زاوية العكس وهذا مما لا يقال
الرابع وهو انا كثيرا نرى الشي وذا الشبح دفعة واحدة ونراهما متميزين
اعني انا نرى في المرآة شبح شي ونراه بنفسه من جانب آخر وذلك معا فلا
اما ان يكون ذلك بسبب انه وقع شعاعان على المرئي او لان احدهما
اتصل به على الاستقامة والآخر اتصل به منعكسا عن المرآة والاول
باطل اما اولا فلان وقوع شعاعين على المرئي لا يوجب ان نرى الواحد
اثنين فان الشعاع عندهم كلما كان اكثر تراكما واجتماعا كان الادراك
اشد



اشد تحقيقا وابعد عن الغلط في العدد والخصوم معترفون بذلك واما ثانيا فلانه
لا يمكن ان يلمس شعاعان شيئا واحدا الا ان الشعاع جسم والجسم لا ينفذ في الجسم والقسم الثاني
باطل بمرآتين توضعان متقابلتين فان كل شعبة شعاع فهي واقعة على الاثنين جميعا
فلا يمكن ان يجعل احد الشعاعين مودياً للشبح والآخر لذي الشبح فان كل واحد منهما ادرك
ما ادرك الآخر والمدرك واحد فكان يجب ان يكون الاداء والادراك واحدا ولكنه ليس
كذلك فان قيل اذا اتصل بالمرآتين شعاعان على الاستقامة وجب ان يرى ذات كل واحد
منهما ثم انه ينعكس الشعاع من كل واحدة الى الاخرى فيجب ان يرى شبح كل واحد منهما في الاخرى
فنقول ان سلمنا ما ذكرتموه لكنه يبقى الاشكال من وجوه الاول اما السبب في ان كل واحدة
من المرآتين يتادى عنها اشباح كثيرة حتى يتادى مرارا كثيرة فانه اذا انعكس الشعاع من مرآة
ا الى مرآة ب مثلا ه رأينا ب في ا ثم اذا انعكس من ب الى ا رأينا ا في ب ثم
اذا انعكس مرة اخرى من ا الى ب رأينا في ا مرة اخرى فحينئذ قد رأينا شبح ب مرتين وكان
يجب ان يمتنع ذلك لان الشعاع اتصل به في المرآتين على وجه واحد وهو الانعكاس الثاني
ما بال المرآتين يرى شبح كل واحد منهما مرارا كثيرة كل مرة اصغر مما قبله وما السبب لذلك
التصغر فان قالوا الشعاع اذا تردد طالت مسافته فيستدق وكلما ازداد التردد ازداد الاستدقاق
فازداد صغر المرئي فنقول هذا باطل من وجوه الاول ان ما ذكرتموه يقتضي ان يكون
تلك الخطوط الشعاعية اذا تراكمت ان لا يبصر كخط واحد بل حتى خطوطا معطوفة موقعها
بعضها بجنب بعض محفوظة التميز الثاني ان الموجب لان يرى الكبير صغيرا تصغر زاوية الشعاع
ومعلوم ان البعد المنفرج لا يوثر في تصغر الزاوية كي يوثر فيه البعد المستقيم الثالث
ان ما قالوه يبطل بما اذا ابعدت المرآة اضعاف ما تقتضيه الانعكاسات فانه لا يرى
الشي بذلك الصغر مثلا اذا انعكس الشعاع من ا الى ب ثم من ب الى ا هكذا اربع
مرات والبعد بينهما شبران فالذي قطعه الشعاع من مسافة المنفرجة ثمانية اشبار
ولو ابعدنا المرآة عن مركز باعشرة اشبار لم نر ذلك الشي بذلك التصغر فبطل ما قالوه
الوجه الثالث في الجواب عن السوال الاول ان الصورة المأخوذة عن الشي ابتداء
والمأخوذة بعكس بل كل ذلك مختلف عند البصر وذلك الاختلاف اما بالماهية
او بالعوارض العارضة لتلك الصور بسبب المادة اما الاول فباطل لان الصورتين
معناهما واحد والثاني ايضا باطل لان قابلهما وهو العين واحد فاذن يمتنع
ان يكون الصورتان اثنين فضلا عن ان يكونا مختلفين واما عند اصحاب الانطباع
فالشناعة غير لازمة لان الصورتين مأخوذتان من شيئين احدهما حاملهما
الاول والثاني الجسم الصقيل القابل لشبحه نوعا من القبول والفاعل ليس الا نوعا
من الفعل الوجه الرابع انه اذا اتصل بالمرئي شعاع على الاستقامة والآخر بالانعكاس
فالثاني لا يسعد في الاول لامتناع تداخل الاجسام فاما ان يلاصق شيئا من اجزائه

المرئي غير ما يأتيه الاول فلا يكون ادراك الشعاعين لشيء واحد بل احدهما يدرك بعض اجزاء المرئي والثاني يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثاني يلمس اللامس الباقي فحينئذ يجب ان يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به ويبطل شرط الزاوية العكس

الفصل التاسع في سبب الحول يزعم اصحاب الاشباح ان شبح المبصر اول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية والابصار ليس عندنا والا لكان الواحد يرى اثنين كما اذا لمس باليدين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجة يمتد منها في الهواء مخروط يتحقق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتادى بتوسط الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ تحدث منهما صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك يكون روحا مؤدية للمبصر لا مدركة مرة اخرى والا افترق الادراك مرة اخرى لافتراق العصبتين فان لم يتاد الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر لان خطي الشبحين لم ينفذا نفوذا من شأنه ان يتقاطعا فيجب لذلك ان ينطبع من كل شبح ينفذ عند الجليدية خيال على حدة قال اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلتنا على سمت احد شيئان احدهما على مسافة عشرة اذرع فما فوقها والثاني على مسافة ذراع او ذراعين مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا ثم نظرنا الى الشيء الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى في هذه الحالة بعينها الشيء الابعد شيئين اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الشيء الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الشيء الاقرب في تلك الحالة بعينها شيئين اثنين وجربه من نفسك لتقف عليه فلو كان السبب في رؤية الشيء الواحد شيئين ما ذكروه من انحراف العصبتين وتباعدهما لما تصوران نرى حالة واحدة احد الشيئين واحدا والثاني اثنين وكيف يكون تركيب العصبتين باقيا بحالة وباطلا مرتفعا في حالة واحدة فليس السبب في ذلك ما ذكره اصحاب الاشباح بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على شكل مخروط راسه عند العين وقاعدته عند ما يقع عليها من الاجسام المرئية وقوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط الذي سميناه خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر ويتحدان هناك وجمع البصر على الشيء هو التقاء سهمي المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب

فقد

فقد وقع عليه السهمان وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه الوحشي على الشيء الابعد دون طرفه الانسي واعني بالطرف الانسي الطرف الذي يلي المخروط الآخر وبالطرف الوحشي ما يقابله فاذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليمنى على الشيء الابعد ووقع سهم المخروط على الشيء الاقرب فترى تلك العين الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلي جبهته يمينا واذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى على الشيء الابعد ووقع السهم على الشيء الاقرب فترى تلك العين الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلي جبهته يسارا فنرى الابعد باحدى العينين على يمين الاقرب وبالاخرى على يساره فنراه شيئين وبينهما الشيء الاقرب واما اذا جمعنا البصر على الشيء الابعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الانسي على الشيء الاقرب والخطان الممتدان من العينين الى الشيء الاقرب يتقاطعان ويتعدان كل واحد على استقامته على جنبتي الشيء الابعد فالذي يخرج من العين اليمنى يمر على الجانب الايسر من الشيء الابعد والذي يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الايمن منه فنرى بالعين اليمنى الشيء الاقرب على يسار الابعد وبالعين اليسرى على يمينه فنراه شيئين ونرى الابعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا كما كنا نرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئا واحدا وهكذا حال الاحوال فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد منهما على ما يليه من قاعدة الانف او يلتقيان بين العينين ثم الهواء الذي يقرب منه جدا فانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها ولو امكنهم ان يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لرأوا ذلك الشيء واحدا كما هو ومن هذا الشكل يتبين ما يقع على ما ذكرناه وهذا الفصل لحقه بعض فضلاء الزمان فكتبناه بعينه ويجب علينا ان نختار الحق ان اردنا تصحيح علة اصحاب الاشباح واعلم ان اصحاب الاشباح يذكرون للحول اسبابا اخر منها حركة الروح الباصرة وتموجه يمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة واحدة والمرتسم في الماء المتموج مرارا كثيرة ومنها حركة الروح الذي وراء ملتقى العصبتين الى قدام وخلف حتى تكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليها صورة المحسوس قبل ان يمحي ما تادى الى الحس المشترك مثلا ارتسمت في الروح المؤدية صورة فتخليتها الى الحس المشترك وتكاد ترتسم زمانا شأنها الى ان تمحي فلما زال القابل الاول عن موضعه تخلف جزء آخر فتتخلى تلك الصورة بعينها قبل امحائها عن القابل الاول فحينئذ تحصل في كل واحد صورة مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة

الفصل العاشر في انه لا بد في الابصار من توسط الشفاف قال الشيخ من قال المتوسط كلما كان ارق كان ادل فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار

الكل حتى كان يمكن ابصار النملة على السماء وهذا باطل فليس اذا اوجبت رقة المتوسط
زيادة قوة في الابصار وجب ان يكون عدمه مزيدا ايضا في ذلك فان الرقة ليست
طريقا الى عدم الجسم فاما الخلاء فهو عدم الجسم بل لو كان الخلاء حاصلا لما كان بين المحسوس
والحاس المتباينين موصل البتة ولم يكن فعل وانفعال ولقائل ان يقول الخلاء
ليس موصلا على معنى انه يقبل صورة المحسوس ثم يؤديها وينقلها الى الحاس
بل على معنى انه لا يمنع من حصول صورة المحسوس في الحاس وقد اعترف الشيخ ايضا بان
هذا النوع من الفعل والانفعال غير محتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو وجد
الخلاء بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس
بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب وليس النظر فيه انما النظر في ان حصول الصورة
في الرائي هل يعتبر فيه حصول هذا الملاء ام لا وذلك غير ما بينتمو

الفصل الحادي عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان تكون الا هذه الخمس

من الناس من زعم انه يمكن وجود حاسة سادسة والحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه بان الطبيعة
لا ينتقل من درجة الحيوانية الى رتبة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة
فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا الان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس
لا يمكن ان تزيد على هذه

الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة

وهي المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة
وهذه الامور ليست محسوسة بالعرض فان المحسوس بالعرض هو الذي لا يحس بالحقيقة
ولكنه يكون مقارنا للمحسوس بالحقيقة مثل ابصارنا ابا عمرو فان المحسوس هو ذلك
الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا ولا ايضا في النفس منه خيال ورسم
بوجه من الوجوه واما الاشياء التي عددناها فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها
لكنها محسوسة بشرط الاحساس باللون والشيء الذي يتوقف الاحساس به على
الاحساس بغيره لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا وعند هذا نقول كل
ما يقال له انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل
فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به
على الاحساس بشيء آخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس
الاول واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع
والحركة والسكون بتوسط اللون وزعم قوم ان الحركة غير محسوسة فانا لو فرضنا
سفينة جارية على وجه البحر باسرع حركة وفرضنا انه ليس في وجه البحر ارتفاع وانخفاض
ولا تكون الرياح مضطربة متماوجة بل تكون على نهج واحد فان تلك الحركة مع نهايتها
غاية في السرعة لا تكون محسوسة حتى يتوهم سكان السفينة انها ساكنة
فعلم ان الحركة غير محسوسة واما السكون فامر عدمي فكيف يحس به وشبهه

انيكون

بلغ

ان يكون ادراك الحركة والسكون لا يتاتى الا بالاستعانة بالعقل لان الجسم المتحرك
لا بد وان يختلف نسبته الى اجسام اخرى مثل ان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه او بالعكس
او يصير مفارقا عما كان ملاقيا له او بالعكس فاذا حصل الاحساس باختلاف نسبة
ذلك الجسم مع الاجسام الاخر فحينئذ يحصل الشعور بكون الجسم متحركا اذ لولا تحركه لما
اختلفت النسبة ولذلك فان راكب البحر لما لم يحصل له الشعور باختلاف اوضاع
السفينة ونسبها مع الامور الخارجة لا جرم لم يشعر بالحركة فيثبت ان يكون ادراك
الحركة والسكون ادراكا ذهنيا او بمعاونة احوال معينة واما اللمس فانه يدرك
جميع الامور المعدودة بتوسط صلابة او لين او حر او برد والذوق ايضا يدرك العظم
بان يدرك طعما كثيرا ويدرك العدد بان يجد طعوما مختلفة فاما ادراكه للحركة والسكون
فضعيف جدا بل لا يكون الا عند الاستعانة باللمس واما الشم فانه لا يدرك
شيئا من ذلك الا العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت
رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل
عليه في بعض الاوقات من جهة ان الاصوات العظيمة تحصل في الاغلب من اجسام
قوية وبالجملة فادراك البصر لهذه الامور اقوى وان كان ادراكه لها ايضا في اكثر
الامر باستعانة منه بضرب من القياس وهذه الامور انما تسمى محسوسات مشتركة
من حيث ان الحواس الظاهرة مشتركة في ادراكها وليس كما يظن ان في الحيوانات
حسا آخر يدرك هذه الاشياء بل لو كان هناك حس اخر كان معطلا من جهة
ان الحواس الخمسة وافية بادراك هذه الامور ومن جملة الامور العارضة بسبب
اختلاف احوال الحواس الظاهرة النوم واليقظة فلنتكلم فيهما

الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة

اما ان نقيم الدلالة على ان المتعلق الاول
للنفس جوهر جسم لطيف متكون من لطافة الاخلاط ومن الطف ما فيها يسمى ذلك
الجوهر بالروح فاذا انصب ذلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة
وذلك هو اليقظة وان لم ينصب الروح الى الحواس ورجع عنها بعد انصبابه اليها
تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم فنقول ان عود جوهر الروح
الى الباطن وعدم بروزه الى الظاهر اما ان يكون طبيعيا واما ان لا يكون فان كان
طبيعيا فلنذكر اقسام العود الطبيعي اولا ثم اقسام عدم البروز ثانيا فنقول
العود الطبيعي اما ان يكون على سبيل التبعية لغيره او لا يكون فان كان على طريق
التبعية لغيره فذلك الغير يكون لا محالة من الامور الطبيعية وذلك هو ان يعود
الروح الحيواني الى الباطن لانضاج الغذاء فيتبعه الروح النفساني ايضا كما يقع
في حركات الاجسام اللطيفة المتمازجة واما الذي لا يكون على طريق التبعية لغيره
فذلك عندما تحلل من الروح بسبب حركاته في اليقظة شيء كثير فيعود الى الباطن

طلب البدل ذلك المتحلل واما عدم البروز الطبيعي فهو على وجهين احدهما ان يتحلل
الروح تحليلا لا يفي بان يبقى منه قسط في المبدا ويذهب قسط الى الخارج فلاجل
القلة يبقى الروح في المعدن ولا ينبسط الثاني انه يمتلي الدماغ من الرطوبات
الموافقة ويسد المجاري فلا يتمكن الروح من النفوذ وربما يترطب جوهر الروح
ايضا فلا يقوى على البروز الى الظاهر وذلك مثل النوم العارض عند السكر
او العارض عند الشبع واما الذي لا يكون طبيعيا فاقسامه ثمانية الاول اذا اقبلت
الطبيعة بكليتها على العلة او انضغطت تحت المادة فحينئذ يتبعها الروح النفساني
في ذلك وهذا يشبه القسم الاول من النوم الطبيعي الثاني انه يعرض للروح
تحلل غير طبيعي مثل الاستفراغ والتعب وغيرهما فيغور في البدن طلبا للبدل
وهذا يشبه القسم الثاني من النوم الطبيعي والفرق بينهما ان المطلوب
هناك يطلب تدارك تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعي وههنا يطلب تدارك تحلل التعب
والاستفراغ وهما غير طبيعيين الثالث قد يصيب عضوا كالصدغ او فم
المعدة او الرحم آفة فينقبض الدماغ عنها بسبب ما بينه وبينها من المشاركة
فتنسد مسالك الروح انسدادا تمنعه حركة الروح الى الخارج الرابع قد ينضغط
الدماغ نفسه كله او بعضه تحت عظم القحف عندما يصيب الدماغ ضربة وذلك يوجب
النوم الخامس البرد منوم سواء كان بردا من داخل البدن او من خارج وسواء
كان من الدواء او الغذاء وتنويمه لوجهين احدهما انه يكثف الآلات ويجعلها
بحيث لا ينفذ الروح النفساني في مجاريها وثانيهما انه يعقد البرد ما فيها من الروح
ويجعلها بحيث لا تعمل القوى النفسانية فيغوص الباقي هربا من الضد المنافي
السادس الرطوبة وهي يقتضي النوم لثلثة اوجه احدها انها تغلظ جوهر الروح
فيعسر عليه النفوذ في المجاري الضيقة وثانيها انها تسد المنافذ وثالثها
انها ترخي الاعصاب والعضلات فيضيق المجاري ثم هذه الرطوبة تارة تتولد
في نفس الدماغ وتارة ترتفع اليه من المعدة اما من الشراب او من الطعام
وذلك عندما يعرض بسبب التخمة وطول لبث الطعام في فم المعدة ومع
لا يزول سيما منهم بالقي واما عند كون المعدة او الرية عليلة فتتصاعد
الابخرة بما فيها من الاخلاط الردية الى الدماغ واما من الديدان وحب
القرع تارة بسبب ما يتصاعد الى الدماغ منها من البخارات واخرى بسبب
ان البدن يضعف بسببها عن التغذي فتضعف الروح ولا يقوى على
الانبساط الى الخارج واعلم ان البرد والرطوبة متى اجتمعا على النوم كان السبب
الاصلي هو البرد والرطوبة تكون تابعة كما ان الحر واليبس متى اجتمعا على
السهر كان الاصل هو الحر واليبس يكون تابعا السابع الافكار الكثيرة

وهي

بلغ

وهي انما تنوم لان الدماغ يسخن من كثرة الحركات فيجذب الرطوبات اليه فيحصل
النوم الثامن الخوف العظيم فانه لما يحصل منه من انقباض الروح الى الباطن
يحصل النوم وبالله التوفيق

الباب الرابع من الفن الثاني من الجملة الثالثة من الكتاب الثاني في الادراكات الباطنة

وفيه فصلان

الفصل الاول

في اثبات القوى الباطنة الخمس اما الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم
الدماغ تتادى المحسوسات الظاهرة كلها اليها واحتجوا على اثباتها بادلة ثلاثة الاول
قالوا لو لم يكن قوة تدرك الملموس والملون لما كان لنا ان نحكم عليهما بان هذا ذاك
او ليس هذا ذاك فان القاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما وهذا الحاكم
ليس هو العقل اما اولا فلانا سنبين ان المحسوسات لا تدركها الا قوة جسمانية واما
ثانيا فلان البهائم التي لا عقل لها عندها هذا الحكم ولولا ذلك لتعذرت عليها الحيوة
ولم يكن الشم والشكل واللين لها على الصورة ولم يكن صورة الخشبة يذكرها الالم حتى تهرب
عنها فظاهر ان المحسوسات الظاهرة اجتماعها في قوة جسمانية باطنة وليس شيء من القوى
الحساسة الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة جسمانية وهي التي سميناها بالحس المشترك
وللقائل ان يقول انا اذا عقلنا الانسان الكلي ثم رأينا انسانا معينا حكمنا بان هذا الشخص
جزئي ذلك الكلي المعقول فان كان القاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما فالحاكم على
الانسان الجزئي بانه جزئي صح الانسان الكلي لا بد وان يكون مدركا للانسان الكلي والجزئي فاذن القوة
المدركة للكليات هي بعينها مدركة للجزئيات واذا كان كذلك فقد بطل قولهم بان هذا
الحاكم يستحيل ان يكون هو النفس فبطل القول بهذه القوة واما انه لم يلزم من كونه حاكما
حاكما على هذا الجزئي بانه جزئي ذلك الكلي ان يكون عالما بذلك الجزئي وذلك الكلي فحينئذ لم يلزم
ان يكون القاضي على الشيئين يحضره المقضي عليهما فبطل دليلكم ايضا اللهم الا ان يثبتوا مغايرة
القوة الحاكمة للقوة المدركة بان هذين الاثرين يستحيل استنادهما الى قوة واحدة لان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولكنك قد عرفت ضعف ذلك قال بهمنيار وعند الشيخ
يجب ان يكون الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم مدركا للصور المحسوسات كما انه
اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان يكون القوة الشهوانية دراكة بل يصح ان يكون
النفس تدرك الطعم واللون بالذوق والبصر ثم يحكم قوة اخرى بان هذا الطعم ليس هذا
لونه وهذا جهل مفرط ولعله نسي ما حفظ في اول المنطق من ان كل تصديق
فلا بد فيه من تصورين فمن لم يكن متصورا للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت
احدهما للاخر الحجة الثالثة قالوا القطر النازل نراه خطا مستقيما والذبالة المتحركة
بالاستدارة على العجلة دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطا ولا دائرة فاذن
تلك الاشباح موجودة في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة فان البصر لا يدرك
الشيء الا حيث هو فبقي ان ذلك الارتسام في قوة اخرى وليست هي النفس في

الحس

قوة اخرى جسمانية ولقائل ان يقول انكم استدللتم بهذه الحجة على اثبات الانطباع في البصر
والآن جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق اعتراضنا
عليه والذي نزيده الآن ان نقول لم لا يجوز ان يكون محل هذا الانطباع في الحس المشترك
هو الروح الباصر والقوة الباصرة وقولكم بان القوة الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث
هو فهو نفس المتنازع فيه لانا نقول لم لا يجوز ان يقال بانه ينطبع في الروح الباصرة
صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل المحو هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم
حين ما يكون في حيز آخر فاذا اجتمعت الصورتان في البصر شوهدت القوة الباصرة
بهما فلا جرم احست القوة الباصرة بالقطرة على مثال الخط ولا بد من دليل على
ابطال ذلك زيد من قولكم ان البصر لا يدرك الشيء الا حيث هو فان هذا هو نفس
المطلوب فكيف يجعل دليلا على المطلوب وتحقيق ذلك ان الشيخ سلم ان البصر
الحركة وستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور فكيف يمكن ان يقال البصر لا يدرك
على هذا الوجه الحجة الثالثة ان الانسان ربما يدرك صورا لا وجود لها في الخارج
مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض ايضا للنائم في رؤياه فانه يشاهد صور المحسوسات
واصواتا مسموعة يميزها عن غيرها وكذلك الذي يشاهده اصحاب النفوس القوية من
الانبياء والاولياء وكذلك الكهنة فانهم ربما يشاهدون صور المحسوسات لا يرتابون
فيها ويميزون بينها وبين غيرها من الصور الموجودة في كونها مشاهدة
فرقا فاذن لتلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره بحيث
يكون مشاهدا حسب ما يشاهد سائر الامور الموجودة ووجودها ليس في الخارج
والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذن تلك الامور وجودها في المدرك وذلك المدرك   رآها
يستحيل ان يكون شيئا غير جسماني لما سنثبت ان ما لا يكون جسما ولا جسمانيا يمتنع ان ينطبع
فيه صور الجسمانيات على ما مضى وليس ذلك هو الحس الظاهر فانه متعطل في النوم ولانه
ربما كان الذي يتخيل مشمول العينين فينبغي ان يكون المدرك لتلك الصورة قوة باطنة
وليس ذلك هو الخيال الذي هو حافظ الصور والا لكان كل ما كان مخزونا فيه كان متمثلا
مشاهدا وليس كذلك فينبغي ان يكون المدرك لذلك قوة اخرى جسمانية وذلك هو
المطلوب واعلم ان القدح في هذه الحجة ليس الا في قولهم ليس المدرك لهذه
الصور هو جوهر النفس بل الحق عندنا ان المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما
سنوضح ذلك بالبراهين القاطعة واحتج من نفى هذه القوة بدليلين الاول
ان النائم قد يرى في النوم جبلا من الياقوت وبحرا من النار وهذه الصورة
العظيمة يستحيل انطباعها في جزء من البدن لاستحالة انطباع العظيم في الصغير
فاذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه
القوة الثاني انا كما علمنا ببديهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح

بالايدي والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومن انكر
ذلك فقد انكر ما يجده كل عاقل من نفسه فهذا جملة الكلام في الحس المشترك اما الخيال
وهو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك فقد احتجوا على انها قوة مغايرة
للقوة الاولى بوجوه ثلثة الاول ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له
قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فان الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ
ولقائل ان يقول هذا بناء على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد وذلك
قد ابطلناه وايضا فلان الشيء قد يكون قابلا ولا يكون حافظا اما كل ما كان حافظا
فلا بد وان يكون قابلا لان الحفظ بعد القبول فذلك الحافظ قد صدر عنه الحفظ والقبول
فبطل قولكم القوة الواحدة لا يفيد الحفظ والقبول الوجه الثاني قالوا الحس
المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم والشيء الواحد لا يكون حاكما ولا غير حاكم
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة
تكون حافظة فان بنيتم ذلك على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد كان
من الطراز الاول الوجه الثالث قالوا صور المحسوسات اذا انطبعت في الحس
المشترك كانت مشاهدة واذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا انما يتم عند
اختلاف القوتين ولقائل ان يقول الصور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها
ناظرة اليها فتلك الصورة في هذا الوقت في اي خزانة تكون فان قالوا النفس
اذا اعرضت عن تلك الصور العقلية امحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة
الاتصال بالعقل الفعال فمتى ما رغبت النفس الادراك تلك الصور فاضت
تلك الصور عليها من العقل الفعال قلنا فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الصور الخيالية
حتى ان الحس المشترك متى ما رغب لاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصور عليه
من العقل الفعال والذي يدل على ما قلناه ان الروح الحامل لقوة الخيال لا شك
انه يتحلل منه اجزاء والغاذية يورد بدلها مرة اخرى ولا شك ان القوة الواحدة بالذات
والشخص لا يمكن بقاؤها عند تبدل المواد بل متى تحلل من محل القوة جزء فقد بطلت
تلك القوة وحدثت قوة اخرى فاذا جاز ان يكون الاستعداد سببا لحدوث قوة
الخيال جاز ان يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصور المحسوسة
سببا لحدوثها بعد ان كانت غائبة عنها ثم ذكروا بعد ذلك من فوائد الخيال
الحافظ لتلك المحسوسات انه لولاه والا لكنا اذا رأينا انسانا ثم رأيناه مرة اخرى
لكنا لم نعرف ان الذي رأيناه ثانيا هو الذي رأيناه اولا ولو لم نعرف ذلك
اختل نظام العالم وفائدة المعيشة واحتاج الانسان في كل ما يراه الى ان يتعرف
حاله مثل ما يتعرف في المرة الاولى فكنا اذا رأينا انسانا بعد ان رأيناه ما كنا نعرف
انه من يقال له وما كنا نعرف ان الخبز مشبع وما كنا نميز بين الصديق والعدو

فلا يغني عن الاعتراف بكون الواحد قابلا وحافظا الوجه الثالث به

والتصديق وذلك مخل بنظام المعيشة واما القوة التي تسمى متخيلة تارة ومفكرة
اخرى فقد احتجوا على كونها مغايرة لسائر القوى بانه قالوا انا لنا ان نركب الصور
المحسوسة بعضها بالبعض وان نفصل بعضها من بعض لا على الوجه الذي شاهدناها
في الخارج مثلا نركب في الدماغ حيوانا نصفه طير ونصفه انسان وهذا التصرف غير ثابت
لسائر الحواس والقوى فهو اذن لقوة اخرى وهذا ايضا بناء على ان الشيء الذي يركب ويفصل
غير الشيء الذي يدرك لامتناع صدور الاثرين عن قوة واحدة وقد قلنا فيه
ما قلنا واما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها لغيرها بانه قالوا انا نحكم على
المحسوسات بامور لا نحس بها وهي اما امور ليس من شانها ان تحس بها كالعداوة
التي تدركها الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السخلة من امها واما امور يمكن
ان تحس بها كما اذا رأينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدي اليه الحس في هذا
الوقت فالقوة التي بها تدرك هذه الامور هي الوهم ولا يجوز ان يكون هذه القوة
شيئا من القوى التي ذكرناها لامتناع صدور الاثرين عن القوة الواحدة فهي اذن
قوة اخرى ولقائل ان يقول القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما
ان يكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او من حيث انها
في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل
لان المدرك للكليات هو العقل وان كان الثاني فمن الظاهر ان العقل [illegible]
ادراك عداوة قائمة بهذا الشخص من حيث كونها قائمة بهذا الشخص الا بعد
ادراك هذا الشخص فاذن القوة الوهمية مدركة للاشخاص واذا كان كذلك
فمن الجائز ان يكون الحس المشترك هو الذي يحكم بهذا الحكم وحينئذ لا يمكنهم بيان كون
هذه مغايرة لسائر القوى المذكورة واما القوة الحافظة فهي التي زعموا ان
للحس المشترك خزانة هي الخيال كذلك للوهم خزانة هي الحافظة وقد تسمى ايضا متذكرة
لكونها قوية على الاستعادة بها ثم هذه الاستعادة تارة تكون من المعنى الى الصورة
وتارة من الصورة الى المعنى وذلك اذا اقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة يتصفح
الصور الموجودة في الخيال الى ان عرضت له الصورة التي ادرك معها ذلك
المعنى وحينئذ يلوح ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما حفظته قبل
ذلك وتارة يكون المصير من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعاني التي في
الحافظة الى ان عرض له المعنى الذي ادرك مع الصورة التي تطلب وان تعذر
من هذه الجهة فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة وصارت مستقرة
في الخيال وعادت نسبة المعنى المستقرة في الحافظة ثم اعلم ان الشيخ قال
في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وههنا موضع نظر
فلسفي انه هل القوة الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ

من

من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
واما في كتاب الشفا فذكر في الفصل الاول من المقالة الرابعة من علم
النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة
والمتذكرة وهي بعينها الحافظة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها
متخيلة ومتفكرة فيكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي
اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها واعلم ان هذه الاضطرابات دالة
على ان الشيخ كان مضطرب الراي في امر هذه القوى واعلم ان اكثر الكلام في امر
القوى مبني على ان النفس هل هي مدركة للجزئيات والجسمانيات فلنتكلم في ذلك
ولنذكر من الحجة ما يبين اقصى ما يمكن ان يقال **الفصل الثاني في بيان ان المدرك**
لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هي النفس والذي يدل على ذلك ثلثة من البراهين
البرهان الاول انه يمكننا ان نحكم بان الذي له لون كذا له طعم كذا واذا سمعنا صوتا
عرفنا الصائت والحاكم على الشيئين لا بد وان يحضره المحكوم عليهما لان الحكم على
الشيء بانه الاخر او ليس هو تصديق بثبوت احدهما للاخر او لا ثبوته له والتصديق
لا يتاتى الا بعد التصورين فظاهر من هذا انه لا بد من قوة واحدة مدركة لكل
المحسوسات الظاهرة حتى يمكنه الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان الذي
له الصوت الفلاني له الشكل الفلاني ثم نقول انا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناها
بالبصر حكمنا بان تلك الصورة المتخيلة هي صورة زيد المحسوس فلا بد من قوة
واحدة مدركة للصورة الخيالية وللصورة المحسوسة حتى يمكنه الحكم بان هذه
الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسة فان القاضي على الشيئين لا بد وان
يحضره المقضي عليهما ثم نقول الشاة اذا ادركت صورة الذئب حكمت بالعداوة
منه فها هنا حاكم حكم بان هذه الصورة صورة من فعله العداوة فقد اجتمع
عند ذلك الحاكم ادراك صورة الذئب وادراك عداوته اذ القاضي على الشيئين
لا بد وان يحضره المقضي عليهما جميعا فثبت ان في الانسان شيئا هو مدرك
للمحسوسات الظاهرة فهو مدرك للمعاني الجزئية الغير المحسوسة وهي التي جعلوها
مدركات الوهم فبطل ما ذكروه من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم
ثم نقول الان يمكننا ان نتصرف في الصور الشخصية المتخيلة والمعاني الجزئية
بالتركيب والتحليل ومعلوم ان التصرف بالتركيب والتحليل حكم باضافة البعض
الى البعض اما بالتجريد او بالالحاق والقاضي على الشيئين لا بد وان تحضره المقضي
عليهما فاذن المتولي للتركيب والتحليل هو المدرك للصور الجزئية والمعاني
الجزئية ثم نقول اذا عقلنا الانسان الكلي ثم احسسنا بالانسان الجزئي
حكمنا بان هذا الشخص المحسوس هو جزئي ذلك الكلي وحكمنا على الفرس

الشخصي انه ليس بجزئي ذلك الكلي والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما
فاذن في الانسان قوة واحدة مدركة للانسان الكلي والانسان الجزئي والفرس الجزئي
حتى يمكنه الحكم بان الانسان الجزئي للشخص المحسوس جزئي للانسان الكلي وان الفرس الجزئي
ليس كذلك فثبت ان في الانسان شيئا واحدا مدركا لجميع المدركات بجميع اصناف
الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل مختار فله
شعور فاذن محرك البدن الانساني شيء له شعور وثبت ان له جميع اصناف الشعور
فاذن في الانسان شيء واحد هو المحرك وهو المدرك لكل المدركات بكل اصناف
الادراك وذلك هو المطلوب البرهان الثاني انك لا تشك في انك تسمع الاصوات
وانك تبصر الالوان والاشكال وتدرك المعقولات ولا تشك في انك واحد بالعدد
فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو انت
عند التحقيق لم يدركهما جميعا اذ لو ادركتهما لكان المدرك لهما شيئا واحدا
او كنت انت اثنين فان قلت القوة الباصرة التي في العين آلة لي تدرك ثم تؤدي
ما ادركته الى العلاقة بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة
الباصرة فنقول بعد التادية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر كما ادركته الآلة
ام لا فان قلت نعم فادراكك غير وادراك الآلة غير فهب ان ادراكك يتوقف
على ادراك آلتك الا انك انما تكون مدركا لاجل انه حصل لك ذلك الادراك لا لانه
حصل لآلتك الادراك وان قلت انا لا ادرك بعد التادية فاذن انت ما ابصرت
وما سمعت وما وجدت من نفسك المك ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت
ان العين التي هي آلتك او القوة الباصرة قد ابصرت وادركت شيئا وهذا العلم
غير وحقيقة الرؤية والابصار غير فالعلم بان العين التي فيها ابصرت لا يكون ابصارا او العلم
بان الغير جائع او تام او التذ لا يكون وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء
بداية عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتالمون ويلتذون فان جاز انكار
هذا العلم الاولي جاز انكار المحسوسات والمشاهدات فثبت بهذا ان جوهر نفسك
الذي انت هو وهو انت سامع ومبصر ومتالم وملتذ وعاقل وفاهم بل كما
كان محتاجا في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة وذلك مما لا نزاع
فيه البرهان الثالث على ان النفس مدركة للجزئيات انه سيظهر بالادلة القوية
بعد ذلك ان تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير ومعلوم ان النفس
المعينة غير مدبرة للبدن الكلي والا لم يكن تعلقها بالبدن المعين اولى من تعلقها
بسائر الابدان ومعلوم انه ليس كذلك فهي اذن مدبرة لبدن جزئي وتدبير البدن
الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث
هو هو فاذن النفس مدركة للبدن الجزئي من حيث هو هو وذلك يقتضي

كون

كون النفس مدركة للجزئيات فان قيل انها تقتضي تدبيرا كليا ثم انه تخصص ذلك التدبير لتخصص
القابل فنقول ان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبيرا كليا بل مقصوده تدبير بدنه
الخاص وايضا فتخصص هذا التدبير لتخصص بسبب القابل انما يعقل اذا كان البدن
الشخصي قابلا للتدبير معين لا يقبله سائر الابدان وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله
سائر الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل فهذه هي الوجوه
الكلية في بيان ان النفس هي المدركة للجزئيات ومعها وجوه خاصة الاول انه لو كان
محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة
والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفي الجسم شهوة وبطرفه الآخر نفرة
حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة للشيء الواحد مشتهيا ونافرا وذلك
محال الثاني ان ندعي ان القوة الوهمية غير جسمانية والا لانقسمت العداوة والصداقة
لانقسام محلها فحينئذ يكون للصداقة ربع وثلث وذلك بعيد الثالث انا ندعي ان
الحفظ والخيال بقوة غير جسمانية ونحتج بوجوه ثلثة الاول انا قد للناظر ان
الصور التي شاهدناها انما تكون والمورون او تخيلها المتخيلون امور وجودية
محتاجة الى المحل ومن الظاهر انه يمتنع ان يكون محلها جزءا من البدن لما ثبت
في بداية العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذن محلها غير جسماني
وهو النفس الثاني ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي
لكان لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال لان الانسان
قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر العالم ويبقى صور تلك الاشياء في خياله ومن
المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور
في محل واحد فيكون الخيال حينئذ كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها
على بعض ولا يتميز شيء منها من شيء لكن الخيال ليس كذلك فعلمنا ان الصور
غير منطبعة في شيء جسماني على ان من الممتنع ان يتلاقى الاشياء المتحدة في الطبيعة
والتقيير متحدة واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا للصورة
دون البعض الثالث لو كان التخيل بقوة جسمانية لكان للروح الروح الخيالي
لكونه جسما لا بد وان يكون فيه مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل
فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وهو محال الرابع ان يتمسك
بما اورده الشيخ في المباحثات على طريق التشكيك ونحن نذكر ذلك بعبارته قال لو لم تكن
من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لهما جسما او جسمانيا فاما ان يكون من
شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك وهذا الثاني
باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزيد بالاغتذاء فان قيل الطبيعة
تستحفظ موضع اجسام ما هي اصول ويكون ما ينضم اليها كالدواخل عليها المنفصلة

الاصول

بها النقصان استمر او يكون فائدتها انها يكون كالمعدة للتحلل اذا انمحت المتخيلات فيبقى
الاصل ويكون الاصل بها مزيد غير جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزايد
بالاصل المحفوظ او لا يتحد به وان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحدة من
القطعتين صورة خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب
ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يستبد به الاصل وواحد يستبد به
المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزايد بقي الباقي ناقصا فيجب
عند التحلل ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة واما ان اتحد الزايد بالاصل فيكون
حكم جميع الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فحينئذ يكون
الاصل في معرض التحلل كما ان الزايد في معرض التحلل فظهر بما قلنا ان محل المتخيلات
والمتذكرات جسم يتفرق ويزيد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة
خياله واحدة بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق عن بعد ان كان متحدا
فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصورة المتخيلة الاولى فاما
ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى شبيهة بها او لا يتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا احدث
موضوع اخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع
الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك
هذا الموضوع الذي حدث ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة
ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن البديهة تشهد
بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس
والنفس انما تكون لها ملكة استرجاع الصور المنمحية عنها بان يتكرر عليها تلك الصور
فيصير استعداد النفس بحصول تلك الصور بسبب ذلك التكرار راجحا ويكون للنفس
معه ملكة بها يمكنها ان تسترجع تلك الصور متى شاءت من المبادي المفارقة وحينئذ
يكون الامر في المذكورات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة ان النفس
اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصورة المستحصلة امكنت
من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا ههنا الا ان المشكل انه كيف
يرتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخر هذا الفصل وهذا وامثاله يرجح
في النفوس ان نفس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه
المشعور به واحدا وانه هو الشاعر بالباقي وان هذه الاشياء الات مستولية
عليه فلنذكر جملة ما يدل على صحة ما اخترناه و احتج من زعم ان النفس لا تدرك الجزئيات
بوجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة الاول ان العقلاء
ببديهة عقولهم يحكمون ان ادراك المبصرات حاصل بالبصر لا في غيره والاحساس
بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيره وكان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر
والعين

على انه من الممتنع ان يتصل الى النجدة ... الطبع ولا يحصل ... واذا انحدر ... البعض بان يكون محلا للصورة ... دون البعض

والعين غير ذائقة فهي ايضا حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان
المدرك لهذه الادراكات المتعلقة بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه
الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوة المدركة وان كانت غير موجودة
في هذه الاعضاء لكنها الات لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت
او الى الاذن سمعت لانا نقول النفس اذا التفتت الى اللسان فاللسان
هل يدرك الطعم والبشرة عند الضرب هل تتألم ام لا فان ادرك فقد حصل
المطلوب وان لم يدرك وجب ان لا يكون بذلك الادراك اختصاص باللسان بل يكون
اللسان جاريا مجرى اليد في كونه الة للذوق وثانيها انا نرى الافة اذا حلت عضوا
من هذه الاعضاء بطلت الافعال المنسوبة اليه او ضعفت او تشوشت
وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دلت على
ان الافة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط
اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل الذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا
لما كان كذلك وثالثها ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان يكون
لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد ورابعها انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد وان يرتسم
في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يمكن
الاشارة اليه اصلا واما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة
جسمانية بان قالوا لو كان المدرك لمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب ان لا يتوقف احساسها
على حضورها ولكان يجب ان يكون ادراك الانسان للقريب والبعيد والغايب والحاضر
واحدا لان النفس غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام ولا يقال النفس
انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة من هذه الالات التي يصح عليها القرب والبعد
بالنسبة الى الراي بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي
ذلك في حصول الابصار لعمرو واحتجوا على ان التخيل بقوة جسمانية بامور ثلثة الاول
وهو اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين
لكل واحد منهما جهة معينة فلا شك انه يتميز كل واحد من المربعين الطرفيين
عن الاخر في الخيال فذلك الامتياز اما ان يكون لذاتيهما او للوازم ذاتيهما او لامر
غير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين الطرفيين متساويان
في الماهية والقسم الثالث وهو ان يكون ذلك الامتياز بامر غير لازم فنقول
ذلك الوصف الغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فارض
واعتبار معتبر او لا يتوقف والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل المربعين
الطرفيين يمينا والاخر شمالا الى فرض اختصاصه بعارض والا لكان يمكننا
ان نتخيل بالمربع الايمن ما لا يصير هو بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد

لانا ايضا ... العين ان لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد ...

واما ثانيا فلان العارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره
فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العارض المفروض لزم الدور واما ان كان
لا يتوقف اختصاصه بذلك العارض على فرض العارض وجب ان يكون ذلك بسبب
الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اي المادة الخارجية واما ان يكون
هو الحامل الثاني وهو الذهن والاول باطل اما اولا فلانا كثيرا ما نتخيل
ما ليس في الخارج موجودا مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف فلانه
لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين
الخارجيين اولى من انتسابه الى الاخر فاذن هذا الامتياز بسبب الحامل الثاني
وهو الذهن فاذن محل احد المربعين من الخيال غير محل المربع الاخر والا امتنع
ان يختص باحدهما عارض يميز دون الاخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل التخيلات
جسما فان قيل اليس يمكننا ان نعقل مربعين كليين ونقرن به كونه يمينا او يسارا
ويميز العقل حينئذ بين المربع الايمن والايسر فنقول المربع الكلي لم يتميز
العقل به حد التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضه حتى انه يتمكن من تغيير ذلك
الفرض واما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذي
على الايمن لا يمكننا ان نفرض فيه عارضا حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعا ايسر
فظهر الفرق الحجة الثانية وهي ان الصور الخيالية مع اتحادها في النوع قد تتفاوت
في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما لكمال ماخوذ
او للآخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس موجودا في الخارج فتعين
الثاني وهو ان يكون الصورة تارة ترتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر الحجة
الثالثة انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح جسماني واحد ويمكننا
ذلك في جزئين ولو كان ذانك الجزءان لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين
المتعذر والممكن فاذن الجزءان متميزان في الوضع واحتجوا على ان الوهم قوة
جسمانية بان قالوا لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي
لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك ونحن نقرر في هذا الكلام
زيادة تقرير فنقول مدرك الوهم اما ان يكون هو الصداقة او صداقة هذا
الشخص اما الاول فظاهر الفساد لانه امر كلي وكلامنا في المدركات الجزئية وبقي
الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب ان يكون مدركا لهذا الشخص
لان اضافة الصداقة الى الشخص المعين تصديق بثبوت الصداقة لذلك
الشخص والتصديق يستدعي تصور الطرفين فاذن الوهم مدرك لهذه
الصورة لكن قد ثبت ان مدرك هذه الصورة جسماني فالوهم ايضا
جسماني واما ان القوة الشوقية الاجماعية جسمانية فلم ار لهم عليه حجة خاصة

واما

واما ان القوة المحركة جسمانية فلانها عبارة عن امر حاصل في الاعصاب والعضلات
وهو المسمى بالقدرة والمكنة ولا شك في كونها جسمانية هذا مجموع ما امكن ان يحكى
من جعل هذه القوى جسمانية والجواب عما تمسكوا به اولا ان يقول اكثر الناس يعلمون
انهم يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم او دماغهم فيقال
يدل ذلك على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب او الدماغ فانه لا يلزم
ذلك فكذلك ما ذكرتموه وايضا فالعقلاء ببديهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر
هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هي الحنجرة بل الانسان هو المبصر السامع
والمتكلم حتى ان بعضهم اعتقد ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات دون شيء من الاعضاء
ثم لما خطر ببالهم ان الآحاد لما لم يكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة
كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا وتنبه الاكياس منهم للنفس فعلمنا انه ليس العلم
بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل بان للعين اعتبارا في حصول
الابصار فاما انها مبصرة او هي آلة الابصار فذلك غير معلوم بالضرورة والجواب
عما تمسكوا به ثانيا وهو قولهم الآفة اذا حلت عضوا اختل ذلك الفعل فنقول
من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الافعال الى تلك الآلات
في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها وبتقدير ذلك سقط الاستدلال والجواب
عما تمسكوا به ثالثا من انه يلزم ان يكون للحيوانات نفوس ناطقة فنقول واي محال
يلزم من ذلك وايضا فلانا لا نقول ان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة
بل ندعي ان ذلك جائز وغيره جائز وفي الانسان لما عرفنا ان المدرك للكليات في نفسه
هو المدرك للجزئيات ثم ثبت ان مدرك الكليات مجرد فلا جرم حكمنا بها على ذلك المدرك
للجزئيات مجرد واما في سائر الحيوانات فلم نجد هذه الحجة فلا جرم بقي الامر مشكوكا فيه
والجواب عما تمسكوا به رابعا من ان النفس كيف تتشكل بشكل الكرة مع انه لا وضع
لها ولا حيز فنقول لم قلتم وان انكرتم ادراكها للجزئيات ولكنكم لا تنكرون ادراكها
للكليات فاذا ادركت الكرة الكلية فلا بد فان يحصل فيها صورة الكرة فيعود
الاشكال الذي ذكرتموه فان لم يلزم ذلك في كونها مدركة للكرة الكلية فكذلك
لا يلزم من كونها مدركة للكرة الجزئية والجواب عما تمسكوا به خامسا من ان المدرك
لو كان هو النفس لما اختلف حال ابصارنا بقرب المرئي او بعده فنقول النفس
وان كانت هي المدركة لهذه المحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط
ومنها كون الآلة سليمة والمرئي حاضرا عند الآلة لا بالقرب القريب منها
ولا بالبعد البعيد واذا كان ادراك النفس للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه
الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبة والحضور والجواب عما تمسكوا به سادسا
من المربع المجنح بمربعين فنقول انا قد نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع

في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما ب و ب فالذي يفضل عليه اما ان لا ينطبع في الروح
الخيالي او ينطبع فيه فان لم ينطبع في الروح الخيالي فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل انطباع
وان انطبع فيه فحينئذ قد انطبع فيه ما ب و ب وانطبع فيه ما يفضل عليه فيكون
محل ا ب و ب ومحل ما زاد عليه شيئا واحدا مع انا نميز بين المقدار المساوي والمقدار
الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين الخياليتين وان انطبعتا في محل واحد
فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتي المربعين
الطرفيين في النفس ان لا يتميز في الخيال احدهما عن الآخر وعلى الجملة فالانسان ربما
طاف العالم ورأى هذه البلدان ويكون مع ذلك حافظا لمجلدات فان كان صورة
كل واحد من تلك الامور مرتسما في جزء من الروح الخيالي غير الجزء الذي ارتسم فيه
صورة الشيء الآخر فمن المعلوم بالضرورة ان المقدار القليل من الروح الخيالي
لا يفي بذلك وان لم يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يرتسم
في المحل الواحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فحينئذ
لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض ثم نقول
انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين فلا بد وان نتخيل هذا المربع على هذا الوجه
المفروض في هواء او في جهة مخصوصة وذلك الهواء او تلك الجهة موجودتان فاذا
انطبعت في النفس صورتا المربعين وكان لاحد المربعين نسبة الى جهة مخصوصة
او الى جانب مخصوص ولم يكن الصورة الاخرى مقرونة بخصوص ذلك الجانب
وتلك الجهة فحينئذ يتميز بهذا السبب احد المربعين عن الآخر واذا احتمل ذلك
سقط الاستدلال ايضا فلو فرضنا مجنحا بمربعين كليتين فلا بد ان يتميز احدهما
عن الآخر مع انهما يمتنع حصولهما في جسم او جسماني والجواب عما تمسكوا به رابعا
وهو قولهم الصور الخيالية قد يكون اعظم من صورة اخرى خيالية وليس ذلك الا لاختلاف
حال القابل في العظم والصغر فنقول ان كان صغر القابل يقتضي صغر المقبول فيلزم
من ذلك ان لا ينطبع في الشيء الا ما ب و ب وذلك يبطل اصل هذا الكلام واما
ان جاز ان ينطبع في الشيء الاعظم من مقداره لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول
فحينئذ لا يمكن ان يكون التفاوت في مقادير الصور الخيالية بسبب التفاوت في مقادير
قوابلها والجواب عما تمسكوا به ثامنا وهو قولهم انه يمكننا ان نتخيل السواد
والبياض في شبح جسمين ولا يمكننا ان نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك يقتضي
ان يكون محل الشبحين شيئين فنقول انا يمكننا ان نعقل حصول السواد والبياض
في جسمين ولا يمكننا ان نعقل حصولهما في جسم واحد ثم لا يلزم ان يكون محل الصورة
المعقولة من السواد مغايرا لمحل الصورة المعقولة من البياض فكذلك هاهنا
والجواب عما تمسكوا به تاسعا من انه لما كان الخيال جسمانيا كان الوهم المتعلق

ايضا

ايضا جسمانيا فنقول لما بينا ان الخيال لا يمكن ان يكون جسمانيا فكذلك الوهم يجب
ان لا يكون جسمانيا وكذلك الكلام في بقية ما تمسكوا به عاشرا فهذا ما عندي في هذا الباب

الباب الثاني من الفن الثاني من الجملة الثانية من الكتاب
الثاني في بيان تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وفيه احد عشر فصلا

الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم

ولنذكر اولا الادلة المشهورة ثم في آخر الكلام نذكر ما هو الاقوى عندنا
الحجة الاولى ان الانسان يمكنه ادراك الامور الكلية اعني الامور التي لا يمنع
نفس تصورها من وقوع الشركة فيها وقد ثبت ان ادراك الاشياء عبارة
عن ارتسام صورها في المدرك فمحل تلك الصور العقلية ان كان جسما فاما
ان يحل من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم والقسمان باطلان وبيانه انه يمتنع
ان يحل من الجسم شيئا غير منقسم لان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطي
والنقطة يمتنع ان يكون محلا للصور العقلية لوجهين الاول ان النقطة
اما ان يكون لها تميز عن الخط الذي هي نهايته او لا يكون فان لم يكن امتنع حصول
المعقول فيها وحدها بل كان النقطة طرف ذاتي لما هي بالذات نهاية له فلذلك
انما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار ويكون كما ان الحال يقدر بذلك
المقدار بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع نهايته واما ان قيل ان للنقطة تميزا
عن ذلك المقدار فهذا محال لانا اذا فرضنا خطين يلتقيان نهايتاهما بنقطتين من جنبين
فاما ان يكون المتوسط حاجزا للطرفين عن التماس فيكون النقطة كل واحد منهما
هذا خلف او لا يكون فحينئذ تتداخل النقط لكن المتوسط قد وضعنا انه مباين
عن الخطين والمداخل في المباين مباين فالنقط الثلاثة مباينة عن الخطين
فللخطين نقطتان اخريان والكلام فيهما كالكلام في الاولى فيفضي الى ما لا نهاية له
من النقط المتداخلة ومع ذلك فلا يكون للخط المتناهي نقطة هي نهاية وكل ذلك
محال ولقائل ان يقول سلمنا لكم انه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذي هي نهايته
لكن لم قلتم انه لا يحل فيها الا طرف ما يكون حالا في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك
فانه ليس ذلك من الاوليات ثم ان ذلك منقوض بالالوان فانها لا توجد عندكم
الا في السطوح ولا حصول لها بالفعل في اعماق الاجسام وكذلك النور والضوء
لا يوجدان الا في السطوح ولا حصول لهما بالفعل وكذلك المماسة والملاقاة لا تحصل
الا في النهايات وكذلك الملاسة والخشونة لا تحصل الا في السطوح فبطل
قولكم ان النهايات لا تحل فيها الا نهايات ما هي حالة في المقادير فالمعتمد
في ابطال هذا القسم هو ان نقول النقطة مما لا يعقل حصول المزاج لها فلا
يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل ان كانت قابلة للصور

ولذا الاحاطة التامة بالحقائق ولله الحمد وحده ع

وذلك جسمان ع

فاما ان يحل في الجسم شيئا غير منقسم او يحل شيئا منقسما والاول محال لان الشيء الذي الخ ع

العقلية وجب ان يكون ذلك القبول حاصلا ابدا ولو كان القبول حاصلا ابدا
لكان المعقول حاصلا ابدا لما علمت ان المبادي المفارقة عامة الفيض فلا تخصص
فيضها الا لاختلاف القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المعقول
واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الاجسام ذوات النقط يكون عاقلة
ولوجب ان يبقى البدن بعد موته عاقلا للمعقولات لبقاء محل الصور
العقلية على استعداده التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم وبيان ان الصور
العقلية يمتنع ان تحل من الجسم شيا منقسما هو ان الجسم منقسم ابدا والحال في المنقسم
منقسم فيلزم ان يكون الصور العقلية منقسمة ابدا وذلك محال من وجوه
الوجه الاول انها لو انقسمت لكان انقسامها اما الى جزئين متشابهين
او جزئين مختلفين ومحال ان يكون الى جزئين متشابهين اما اولا فلان كل واحد
من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه ما للكل لامتناع كون الكل مساويا للجزء
من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام
الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة لشي من العوارض اللازمة مثل المقدار
والشكل فلا يكون الصور المعقولة المجردة هذا خلف واما ثانيا فلان ذلك
الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا يكون فان كان شرطا
وجب ان يكون الجزآن مخالفين للكل لوجوب مباينة الشرط والمشروط
وايضا فقبل فرض القسمة فيها وجب ان لا يكون معقولة لفقدان الشرط
وايضا فالشي الذي هذا حاله وجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك
وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض
الانقسام مقترنة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في افق من ذلك
المحل كفاية لماهية تلك الصورة فان جزء تلك الصورة ما ولكلها في
الماهية ومحل الجزء جزء المحل فيكون لكل الصورة ممكن الحلول في بعض محله فيكون
حلوله في كل ذلك المحل عارضا غريبا والكلام في الصورة المجردة هذا خلف
فان قيل اليس ان الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة
زوايد كلية اليها مثل المعنى الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى الذي هو حصة الانسان
والى الذي هو حصة الفرس وهما غير مختلفين بالماهية فان حيوانية
الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد
عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد رأينا انقسام المعاني العقلية الى اجزاء
متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات مقادير جزئية واشكال جزئية
فنقول هذا جايز ولكن يكون اضافة الى قيد كلي يكون مثلا الحاق الناطق بالجزء
الذي هو حصة الانسان ويكون الانسان الحاصل من اجتماعهما مخالفا لهما

فمنهما

فمنهما لو كان اجزاء الصورة العقلية كذلك لزم ان يكون كلية تلك الصور مخالفة
لكل واحد من اجزائه فيكون الانقسام حينئذ الى جزئين مختلفين والا لامتنع
ان يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان قسمة
الكلي الى الجزئيات المختلفة بالنوع وقسمة الصور العقلية قسمة الكل الى الاجزاء
وبينهما فرق ظاهر ولقائل ان يقول حاصل ما ذكرتموه انه لو انقسمت الصورة
العقلية الى جزئين متشابهين فحينئذ يكون الجزء مخالفا للكل في الشكل ومقدار
المحل وذلك محال فنقول ان كان هذا الكلام صحيحا فوجب ان يعولوا عليه
في الابتدا ويقولوا لو حلت الصورة العقلية في الجسم لحصل لها مقدار
معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال واذا كان هذا القدر كافيا
وقع سائر ما ذكرتموه من التطويلات حشوا وضايعا ثم انا سنبين بعد
ذلك ضعف هذه الطريقة واما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى جزئين
مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة الماهية لكانت تلك
الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء المفترضة في الصورة
العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم والاجزاء التي يمكن فرضها
في الجسم غير متناهية فيلزم ان يكون الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول
لتلك الصورة غير متناهية وهو محال وايضا فلان كل كثرة فان الواحد
فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان لكل واحد من تلك الاجزاء
ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي
الماهية وايضا فبتقدير ان يكون الصورة العقلية مركبة من مقومات
غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم ان يكون الجسم
اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا محال وايضا اذا فرضنا قسمة فوقع
الفصل من جانب والجنس من جانب ثم اذا غيرنا القسمة لم يخل اما ان يقع
في كل جانب نصف جنس ونصف فصل فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين
وقد ابطلناه او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين
ثانيا فيلزم ان يكون فرضنا الوهمي موجبا لتغير مكان اجزاء الصور العقلية ويكون
محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وعلى انا اذا اوقعنا قسمة في قسمة
على هذا الوجه لزم المحال الوجه الثاني في بيان امتناع القسمة على
الصور العقلية ان نقول ان لكل شي حقيقة هو بها هو وتلك
الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل للقسمة الى العشرة
يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا تبقى مع الانقسام
فانها اذا انقسمت حصلت الخمستان وبطلت العشرية فالعشرة من حيث

قسمان تقسيم

هي عشرة صورة واحدة وحقيقة متحدة غير قابلة للقسمة واذا ثبت ذلك
فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان انقسم فاما ان تكون اجزاؤه علوما
او لا تكون فان لم تكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة
الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فان تلك الاجزاء اذا اجتمعت وهي في انفسها
ليست علوما فان لم يحصل لها هيئة زائدة بسبب الاجتماع وجب ان لا يكون المجموع
ايضا علما وان حصلت هيئة زائدة على الاجتماع فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها
لو كانت جسمانية لكانت منقسمة واما ان كان اجزاء العلوم علوما فلها متعلق
فلا يخلو اما ان يكون متعلق كل واحد من تلك الاجزاء كل تلك المعلوم او اجزاؤه
فان كان كله لزم ان يكون جزء الشيء مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك محال وان كان
بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان الحقائق لا بعض ولا اجزاء لها ولقائل ان يقول
العشرية هيئة متحدة حاصلة بالمجموع المتألف من تلك الآحاد ومحل تلك الهيئة
امور متكثرة فاذا لم يجب انقسام العشرية بسبب انقسام محلها فكيف يلزم انقسام
العلم بالعشرية بسبب انقسام تلك المحل وبالجملة وان كانت العشرية قابلة للقسمة
جاز ان ينقسم العلم ويكون جزء العلم متعلقا بجزء العشرية وان كانت العشرية غير قابلة
للقسمة مع ان محلها متكثر فحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال وذلك يقدح
في اصل الحجة الغرض الثالث انه ينقض الكلام في الامور التي يستحيل عقلا عليها
القسمة مثل الباري سبحانه وتعالى والوحدة وايضا مثل البسائط التي يتألف عنها
المركبات فان الحقائق اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة ان كل كثرة
فالواحد فيها موجود وحينئذ يقول العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان يكون
كل واحد من اجزائه علما او لا يكون ويذكر التقسيم بتمامه وهذا الوجه احسن الوجوه
الثلاثة والاعتراضات الواردة على هذه الحجة امور اربعة احدها ان النقطة
حلت من الجسم شيئا منقسما او شيئا غير منقسم فان حلت شيئا منقسما مع انها
غير منقسمة فجوزوا حلول العلم الذي لا ينقسم في الجسم مع انه لا ينقسم بانقسامه
وان حلت شيئا غير منقسم وقد زعمتم ان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو النقطة
فتكون النقطة حالة في النقطة وهذا خلف وعلى ان الكلام في النقطة الاولى
كالكلام في النقطة الثانية وايضا فالنقض بالوحدة وارد فانها مع انها
ابعد الاشياء من طباع الكثرة حالة في الجسم وكذلك الاضافة حالة في الجسم
مع انها غير قابلة للانقسام فانه لا يعقل للابوة نصف وثلث وربع وكذلك
القوة الوهمية المدركة لعداوة الذئب لغير الجسمانية مع امتناع ورود
القسمة على هذه العداوة اذ يمتنع ان يكون للعداوة والصداقة اجزاء او ابعاض
وثانيها انه يقول العلم متى يجب ان ينقسم بانقسام محله هو عند ما يكون محله منقسما

بالقوة

بالقوة او عند ما يكون منقسما بالفعل والاول مسلم والثاني ممنوع وهذا الجزء الذي
هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم ان يكون العلم منقسما بل متى انقسم
ذلك الجزء بالفعل فانه يلزم انقسام العلم القائم به لكن العلم لما لم يكن محله محتملا
للانقسام لاجرم بطل العلم وانعدم والجواب اما النقطة فالجزم لمن احتج
بهذه الحجة ان يمنع كونها امرا وجوديا في الخارج على ما مضى وان كان ذلك
في غاية البعد واما اذا سلمنا كونها امرا وجوديا فرقنا بين الصورتين
بانا قلنا النقطة غير سارية في الجسم لانك متى فرضت قسمة الجسم لم تفرض
في اجزاء الجسم اجزاء من النقطة واما العلم فقد بينا ان حقيقته ليست
مجرد اضافة بل انما يتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم
فيكون العلم صفة حقيقية فلا بد وان يكون لها محل معين ممتاز عن غيره
فيكون ساريا فيه ولكن لقائل ان يقول لا اعقل اختصاص العرض بمحله بحيث
لا يكون ساريا فيه فليعقل ان يختص العلم به لا على وجه السريان سواء كان
العلم وصفا حقيقيا او حالة اضافية واما الوحدة فغير لازمة لان الوحدة
الاتصالية وان كانت منافية للكثرة بالفعل ولكنها لا تنافي الكثرة بالفرض
اما الصور العقلية فهي لا تحتمل الكثرة الخارجية ولا الوهمية ايضا لما بينا
ان تلك الاجزاء تمتنع ان تكون مختلفة بالماهية فهي اذن متساوية في الماهية
فاذن هي مخالفة للمجموع اما ان تكون بالشكل والمقدار فتكون الصورة
العقلية ذات شكل ومقدار وهذا خلف واما القسمة الوهمية في الوحدة
الاتصالية فهي توجب انقسامها الى جزئين متشابهين وتكون كل واحد
منهما مخالفا للمجموع بسبب الشكل والمقدار فتكون الوحدة الاتصالية
ذات مقدار وذلك ليس بمحال فظهر الفرق فاما الاضافة فالاكثرون منعوا
كونها امرا وجوديا ومن سلم ذلك فرق بينها وبين الصور العقلية
بكونها عرضا غير سار واما المعاني الوهمية فعند قوم المدرك لها هو النفس
ومن لم يقل بذلك زعم انها معان غير مجردة فانها عداوة لشخص معين
وذلك ادراك جزئي وليس كلامنا فيه انما كلامنا في معنى مجرد عن المادة
وقولهم الجسم منقسم بالقوة فلا يجب ان ينقسم الصور العقلية بالفعل
فنقول الجسم عند وحدته يعرض في الاجزاء بحسب الاشارة وحينئذ يعرض
فيها اجزاء من الصور العقلية بالفعل وقد ثبت ان هذا القدر
يلزم منه المحال الحجة الثانية وهي حجة عول الشيخ عليها في كتب المباحثات
وزعم ان اجل ما عنده في هذا الباب هذه الحجة ثم ان تلامذته اكثروا
من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها الآن الاسولة والاجوبة

كانت متفرقة وانا رتبتها واوردتها على الترتيب الجيد فنقول انه يمكننا ان نعقل
ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فاذن لنا ماهية ذاتنا
فلا يخلو اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا
واما ان لا يكون بل الحاصل ان نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول محال لانه يفضي الى
الجمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته
فاذن القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فانه غير قائم بنفسه فاذن
القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني الاعتراض من وجوه الاول لا نسلم انا نعقل
ذواتنا ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذواتنا نوعا اخر من الادراك والتعقل
مخالفا للتعقل بيانه ان التعقل هو ان يحصل للعاقل ماهية المعقول فلا
يمكننا ان نعرف كوننا عاقلين لذواتنا الا اذا عرفنا ان ذواتنا حاصلة
لذواتنا فان امكننا ان نبين ان لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل
فما الحاجة الى ان نقول انا نعقل ذواتنا ونتوصل منه الى ان لنا حقيقة ذواتنا
وان لم يمكن ذلك فحينئذ لا يمكن بيان كوننا عاقلين لذواتنا الا ببيان حصول
حقيقة ذواتنا ولا يمكن بيان ذلك الا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه
الدور فقال المجيب ليس يتعلق الكلام بالتعقل والشعور بل بالادراك فانه
ثبت ان الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا القدر
يكفي في تصحيح هذه الحجة قال السائل في تقرير سؤاله الاول لم لا يجوز ان يكون
ادراكنا لذاتنا لا يقتضي ان يكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو اثر ما حصل لنا
من ذاتنا فلا يكون ذلك الاثر هو بعينه حقيقة الذات فعلى هذا يكون لنا حقيقة
منها يحصل لنا اثر فنشعر بذلك الاثر ولا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل
لنا ذاتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك ليس الا تحقق حقيقة الشيء اعني
السائل انه يحصل لنا منه اثر فنشعر بذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر
او امرا مغايرا لذلك الاثر تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقوله نشعر بذلك الاثر
بل هو قول او اسم مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور شيئا يتبعه فاما
ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء او حصول ماهية غير ذلك الشيء
فان كان غيره فيكون الشعور بالشيء هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه
هو هو فتكون الذات تحتاج في ان يحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر
فيكون ماهية الذات غير موجودة الى ان حصلها ذلك الاثر فلا يكون تلك
الماهية متاثرة بل متكونة وهذا خلف وان كانت ماهية الذات تحصل
ثانيا بحال اخرى من التجريد او نزع بعض ما يقارنها من العوارض فليس المعقول
هو ذلك المتجرد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت

في الحالين

في الحالين الاعتراض الثاني سلمنا انا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بان كل من عقل
ذاتا فله ماهية تلك الذات وانه لو كان الامر كذلك لكنا اذا عقلنا الآن لكنا العقل
الفعال وجب ان يحصل لنا حقايقها قال المجيب الحاصل فينا من العقل الفعال
ان امكننا ان نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص
لان احدهما كان ليس الا حقيقة الحال المعقول من حقيقتك لا تفارق حقيقتك
في النوع والماهية ولا يفارقها الا بالعوارض اصلا فلا تفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص
كما ان هو هو بالنوع واما العقل الفعال وما نعقله منه فهو هو في النوع وليس هو في
قال السائل فاذا ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الآلة فيكون ماهية الآلة
نوعا مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية
غير مقولة على كثيرين موجودين في الخارج فاما على كثيرين موجودين في الذهن
فلم يقم البرهان على بطلانه الاعتراض الثالث سلمنا ان من عقل ذاتا فانه يحصله
ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فنشعر قوتي الوهمية
بها كما ان القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مفارقة لذاتها
وقائمة بذاتها بل القوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مفارقة بذاتها
بل للقوة العاقلة قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن
المشعور بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انما تشعر بنفسك
وانك انت الشاعر بنفسك ايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك
فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة بنفسك وهو المطلوب وان كانت
غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان يكون قائمة بذلك الجسم او لا يكون فان لم يكن وجب
ان لا يكون معناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم
ما يحس شيء غيره كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم
حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة فتلك النفس وتلك القوة
وجودهما بغيرهما فلا يكون تلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس معا
لغيرهما وهو ذلك الجسم قال السائل في تقرير هذا المقام لم لا يجوز ان يكون ادراكي
لذاتي بحصول اثر في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة المرآة الى البصر قال المجيب الذي تحقق
في المرآة ان سلم انه يتصور في المرآة صورة فيحتاج الى ان يتصور مرة ثانية في الحدقة وكذلك
ههنا لابد وان ينطبع صورة ذاتنا من ذلك الشيء مرة اخرى في ذاتنا الاعتراض الرابع
لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي لحصول صورة اخرى في ذاتي مساوية اي حال ما اعقل
نفس زيد: اما ان لا اعقل نفسي وهو محال لان العاقل لشيء عاقل بالقوة القريبة
من الفعل لكونه عاقلا وفي ضمن ذلك كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك
الوقت وحينئذ لا يخلو اما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي ... من زيد

صورتان او صورة واحدة فان كانت واحدة فحينئذ انا عمرو وعمرو انا اذ الصورة الواحدة
من النفس مرة واحدة تكتنفها اعراضي ومرة اخرى تكتنفها اعراض زيد وان كان الحاصل
صورتين فهو المطلوب قال المجيب اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاته
واذا عقلت انسانية زيد فقد اضيفت الى جزء ذلك شيئا اخر قرنته به فلا تكثر الانسان
فيكون مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم انه فرق بين النفس المطلقة المعتبرة جزءا لها
وبين النفس من حيث انها كلية اى مشترك فيها بين الكثيرين فان الاول
جزء نفسي لان النفس جزء نفسي واما النفس العامة فهي النفس مع قيد العموم
فلا يكون جزء نفسي الاعتراض الخامس قالوا القسم الذي اخرجوه ايضا باطل
بيانه انا اذا قلنا انه موجود لذاته فهم منه معان ثلثة احدها ان ذاته لا تتعلق
في وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان
القسمان لا يقتضيان كون الشيء مدركا لان المدركية امر ثبوتي وهو عبارة عن
حصول المعلوم للعالم والمفهومان المذكوران سلبيان والثالث ان ذاته
شيء مضاف الى ذاته وذلك محال لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة فما والمضاف
ولا يقال بان المضاف اليه ثم مما اذا كان كل واحد هو الاخر وغيره ولا يمكن نفي العام
الا بنفي الخاص لانا نقول هذه مغالطة لفظية ومثاله ما اذا قيل المؤثر يستدعي
اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا
في نفسه فكما ان ذلك باطل فكذلك هذا قال المجيب حقيقة الذات غيره وتعينها
والجملة التي من الاصل والتعين شيء اخر وهذا لا يختلف سواء كان التعين
من لوازم الماهية كما في الالهيات والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع
المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الاضافة ولهذا
التحقيق صح منك ان تقول ذاتي وذاتك فضعيف الكل الى ذاتك الاعتراض السادس
المعارضة بادراك سائر الحيوانات انفسها مع ان انفسها غير مجردة ولا ينبغي ان
من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وليس طلبها
لمطلق الملائم لكنها تطلبها لما يلايم غيرها كطلبها لما يلايمها ولانها لو كانت طالبة
للملائم المطلق لكانت مدركة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلي فيكون البهيمة
مدركة للكليات والجواب غير مدرك للكلي فان البهيمة تطلب لما يلايمها وادراكها
لما يلائمها يتضمن ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم بالاضافة امر الى امر يتضمن
العلم بكلا المضافين قال المجيب ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس
الحيوانات الاخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بادراكها في الالات او توهمها كما هي تشعر
بالشيء الاخر بحواسها وادراكها في الالات تلك الحواس والا وهام فالشيء الذي
يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحمله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات والصور

يدرك به

يدرك به انفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في الة ذواتها
التي هي القلب بل في الة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم وبالته معاني اخر فعلى هذا
ذوات الحيوانات مدركة في الة ذواتها وهي القلب ومرة في الة وهمها وهي مدركة من حيث
هي في الة الوهم قال السائل فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور سائر الحيوانات
قال المجيب لان كل القوة المدركة للكليات يدركه القوة المدركة للكليات فان القوة
المدركة للكليات يمكنها ان يدرك ماهيته ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا
شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من امور نحن شاعرون بكل واحد
منها من حيث يتميز عن الاخر والمعنى بتلك الامور حقيقة ذاتنا والامور المخالطة الغريبة
عنه ويجوز ان يتمثل فينا حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة وادراك الحيوانات
لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق قال السائل ليس اذا امكننا ان نميز ذاتنا عما يخالطها
في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج فليس هذا التفصيل هو شيء نفعله ونفرضه
في اذهاننا وان كان ما عليه الوجود الخارجي بخلاف ذلك وايضا فما ذكرتموه من الحجة
غير مختصة بما ادركنا ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ولذلك فانا لما طالبناكم في اول
الاعتراضات ببيان كوننا عاقلين لانفسنا قلتم هذا الكلام لا يتعلق بالتعقل بل بالادراك
كيف كان فكيف رجعتم الان عن ذلك ثم التحقيق ان كل ما يدرك شيئا فله ذلك المدرك
كليا كان او جزئيا والحيوان اذا ادرك ذاته مخلوطة بغيرها فان على كل الاحوال الحيوان ذاته موجودة
وليس ذلك الا مرة واحدة فذاته ايضا مجردة له فهذا مما لا يمكن جحده ومما يبطل قولكم
ان المدرك لذات الحمار وهمه ان يقول المدرك لذات الحمار ان لم يكن هو ذاته بل قوة
اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار غير الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر
هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلناه اولا وايضا وان سلمنا ان
الحمار يدرك ذاته لا بذاته لكن بجزء من ذاته فذلك الجزء ايضا له صورة ذاته فذلك
الجزء مجرد وايضا فاذا حصلت نفس الحمار في الة قوته فذلك الجزء ايضا له صورة ذاته
الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون الة الوهم حسة بتلك النفس كما ان الة النفس
حسية بها واجابوا عن هذه الاخيرة بان قالوا حصول تلك الصورة في الوهم شبيه
بالحفرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في التها الخاصة شبيه حصول الحفرة
الاصلية من الطبيعة وفي كتب المباحثات اجوبة عن الاسولة المذكورة
طويلة غير مفيدة فتركناها فمن شاء فليطالع ذلك الكتب يجد هذه
الكلمات متفرقة في مواضع شتى واعلم ان لنا على هذه الحجة اعتراضات اخر قادحة لكنا
نعلم ان من احاط بما كتبناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه ايرادها فلذلك
لم نوردها الحجة الثالثة قالوا القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء
من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة بجسمانية

بيانه الصغرى انها يقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع
المدركة للقوة الناطقة وبيان الكبرى قد سبق بيانها والكلام الثاني في اثبات ان القوى
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية يحتاج الى ان نبين ان القوة الجسمانية
منقسمة بانقسام محلها فتعود النقوض الموردة على الحجة الاولى وهي النقض قبلا ا
بالنقطة والوحدة ومحركات الوهم والاضافة وسائر الاسولة التي اوردناها
متوجه عليها سائر الشكوك الموردة في باب ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية ثم على هذه الحجة اسولة زائدة تخصها وهي عدة اولها لا نسلم ان القوة
الناطقة تقوى على ادراك غير متناهية دفعة بل انما لا تنتهي الى حد الا وتقوى بعد
ذلك على ادراك شئ آخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية
كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد الا وهو يقبل بعد ذلك تقسيما آخر وانه كان يحتمل
ان يحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا وبالجملة فالنزاع في فاعلية
هذه القوة كالنزاع في منفعلية الجسم عن الانقسام الثاني سلمنا انها قوية على امور
غير متناهية ولكن لم قلتم انه يلزم من ذلك كونها قوية على افعال غير متناهية
وبيانه ان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال لانه لا معنى للادراك الا تمثل صور
المعقولة في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالا وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني
قويا على انفعالات غير متناهية والدليل عليه انكم تثبتون هيولى ازلية ولا محالة
قد تواردت عليها صور غير متناهية فقد حصلت فيها انفعالات غير متناهية
الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها
وهي الحركات الدورية غير متناهية والجواب اما الاول فلا شك ان القوة الناطقة
لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية
لا يمكن ان تكون كذلك فقد حصل الغرض وللقائل ان يقول القوة الجسمانية لم لا يجوز ان
يقال انها تنتهي الى وقت لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك بل يصير ممتنعة
الوجود او لا تنتهي الى هذه الحالة البتة والاول باطل لان الممكن لذاته لا ينقلب
ممتنعا لذاته واما الثاني فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها
الى حيث يزول عنها امكان الوجود فهو اذن ابدا كانت مؤثرة في زمان ممكنة
الوجود فاذن لا ينتهي في الاستحالة الى بقائها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت مؤثرة
فاذن لا استحالة في بقائها على نعت المؤثرية ابدا وذلك يبطل اصل هذه الحجة
واما السؤال الثاني فالجواب عنه ان نقول هب ان الادراك نفس الانفعال
ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها فعل وذلك كاف لبناء الغرض
عليه وللقائل ان يقول النفس حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين الحس
المشترك وبين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك ليس له تصرف والقوة المتفكرة

لها

لها تصرف والقوة الواحدة لا يكون مبدأ لامرين لان البسيط لا يصدر عنه الا اثر
واحد واذا كان كذلك فكيف يمكنكم ان تثبتوا للنفس قوة على الفعل الذي هو التركيب
والتحليل بعد ان اثبتم لها قوة على الانفعال وهو قبول الصور مع ان عندكم النفس
شئ بسيط والبسيط لا يكون مبدأ الا لاثر واحد ثم يلزم منه ان يكون الشئ الواحد
قابلا وفاعلا وانتم لا تقولون بذلك نعم اذا انكرتم ذلك في الحس المشترك مع كونه
جسمانيا وجائز الانقسام فبان لا يقبل الانقسام اولى واما السؤال الثالث
وهو النقض بالنفوس الفلكية فالجواب عنه ان النفس الفلكية وان كانت جسمانية
الا انها غير مستقلة بالتحريك بل هي واسطة بين العقل وبين تلك الافعال وهي في ذواتها
وان كانت متناهية القوة الا ان بما يترشح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية
القوة وللقائل ان يقول انا قد بينا في باب تناهي القوى الجسمانية ضعف هذا الجواب
ولكنا نسلم في هذا الموضع صحة هذا الجواب ونقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون
القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يترشح عليها من نور العقل الفعال يكون قوية على الافعال
الغير المتناهية الحجة الرابعة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قلب
او دماغ لكانت اما ان يعقل دائما ذلك الجسم او لا يعقله قط او يعقله في وقت دون وقت
والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل وبيانه ان ذلك وهو ان يعقل
القوة العاقلة لذلك الجسم اما ان يكون لاجل ان تلك الآلة حاضرة عند القوة العاقلة
او لاجل ان صورة اخرى من تلك الآلة لا تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول
فالقوة العاقلة ان امكنها ادراك تلك الآلة وادراكها لها نفس مقارنتها للقوة
العاقلة فما دامت الآلة مقارنة للقوة العاقلة وجب ان يعقلها القوة العاقلة فيكون القوة العاقلة دائمة حتى تكون دائمة
دائمة الادراك لتلك الآلة وان امتنع على القوة العاقلة ادراك تلك الآلة وجب
ان يكون لا يدركها ابدا فظاهر انه لو كان يعقل القوة العاقلة تلك الآلة لاجل
نفس مقارنته تلك الآلة تلك القوة لوجب ان يعقلها دائما او لا يعقلها دائما
وكلا القسمين باطل واما ان كان يعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة لاجل
حصول صورة اخرى منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة ان كانت في تلك الآلة
والصورة الثانية حاصلة في القوة العاقلة فيكون الصورة الثانية للآلة حالة
ايضا في الآلة لان الحال في الحال في الشئ حال في الشئ فيلزم منه الجمع بين المثلين وهذا
خلف وان لم يكن القوة العاقلة في تلك الآلة بل هي مجردة عن الاجسام فذلك هو
المطلوب وللقائل ان يقول انا قد بينا انه ليس ادراك الشئ للشئ عبارة عن حصول
المعقول للعاقل بل الادراك والعلم والشعور حالة اضافية وهي قد تحتاج
الى حصول صورة المعلوم في العالم وقد لا تحتاج ولكن العلم في جميع الاحوال ليس الا نفس
الاضافة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون القوة الناطقة حالة في جسم معين حصل

بينهما وبين ذلك الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك والا فلا وايضا فهذه
الحجة تقتضي ان يكون جميع لوازم النفس معقولة لها دائما لانها لو عقلت شيئا
من لوازمها في حال دون حال لكان تعقلها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك
اللازم عندها والا لكان ذلك اللازم ابدا معقولا كما انه ابدا موجود بل يكون تعقل
النفس لذلك اللازم لاجل حصول صورة مساوية للازم النفس في النفس ويلزم منه
الجمع بين المثلين فظهر ان هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بجميع لوازمها ابدا
وايضا تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة والا لكان
علمها بتلك العوارض لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فحينئذ يجتمع فيها ذلك العارض
وصورته فيلزم جمع المثلين فظهر ان هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بلوازمها
ما دامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها ما دامت تلك العوارض موجودة
ولو كان كذلك لم يكن شيء من مطلوبات النفس مطلوبة بالبرهان ولما لم يكن كذلك
سقطت هذه الحجة وايضا فالمثلان انما استحال اجتماعهما لانه لا يتميز احدهما عن الاخر
بشيء من الاوصاف وحينئذ ترتفع المغايرة بينهما ويحصل الاتحاد بينهما فلما كان
الاتحاد محالا لا جرم استحال الجمع بين المثلين واذا عرفت ذلك فنقول ان القوة
الناطقة اذا عرفت آلتها في وقت فلابد وان لا يكون ذلك لاجل حصول صورة
مساوية لآلتها فيها ثم ان القوة الناطقة اذا كانت في الجسم فهناك قد اجتمع
في ذلك الجسم صورته الاصلية وصورته المكتسبة ولكن اختصت كل واحدة منهما
بوصف يمتاز به عن الاخر لان احد المثلين محل القوة الناطقة والثاني حال فيها
فتنتفي الاشتباه ولا يلزم المحال وهذا الشك يمكن حله الحجة الخامسة ان النفس الانسانية
يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع
الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل
معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال
المختلفة فظهر ان هذه الصورة العقلية المجردة امر موجود وقد ثبت ان المجردات
والكليات لا وجود لها في الخارج فاذن لها وجود في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا
يكون والاول محال والا لكان له كم معين ووضع معين ومقدار معين وشكل
معين بسبب انه محل كذلك وحينئذ تخرج تلك الصورة عن ان يكون مجردة وكل ذلك
محال فاذن محل الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد ولقائل ان يقول الصورة الكلية
المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف
يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون مجردا وان كان لها وجود فلا محالة يكون هي
صورة شخصية حالة في النفس الانسانية شخصية لاستحالة ان يوجد المطلقات
في الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية فهي من جملة الامور

الموجودة

الموجودة في الاعيان وهي غير مشترك فيها بين الاشخاص لها اولا فلان الشيء
الشخصي لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص
جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها
عرض قائم بالغير ثم قالوا ليس المعنى بكون تلك الصورة كلية انها صورة يشترك
فيها كثيرون فان ذلك محال بل المعنى بكونها كلية ان اي شخص من الاشخاص الانسانية
سبق الى النفس كان تاثيره في النفس ذلك التاثير ولو كان السابق الى النفس الشخص الاخر
هو الوسط لكان اثره هذا ذلك الاثر بل اثر آخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة
كلية ذلك فلم لا يجوز ان يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني فان المعنى
الذي يرتسم في العقل من مثل هذا الانسان المعين صورة بحيث لو كان المرئي
بدل ذلك الانسان اي انسان شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في القلب
تلك الصورة فان قالوا ان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب
الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية قلنا وكذلك الصورة
الحاصلة في النفس تكون صورة شخصية وتكون عرضا قائما بمحل معين وكل ذلك
يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل
والمقدار العرضي مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها
في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من كونها
كلية وان امكن ان يوجد الصورة القائمة بالنفس باعتبار اخر حتى يصير كلية بذلك
الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعا
من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يوجد الصورة القائمة بالقلب او بالدماغ باعتبار
يكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كان اعتبار تقدرها وتشكلها بمقدار محلها
وتشكل محلها مانعا من كونها كلية وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس
او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه فان وحدتها الشخصية
تمنع من هذه الشركة فاذا جاز ان يكون وحدتها مانعة من هذه الشركة
ثم انها تكون مشتركا فيها باعتبار اخر جاز ان يكون هذه الصورة مع قيامها
بالجسم وان كان تقدرها وتشكلها بمقدار الجسم وشكله مانعا من هذه الشركة
لكنها باعتبار اخر يكون مشتركا فيها وهو الاعتبار المذكور وهذا الشك يمكن
ان يتمحل له جواب الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسمانية لضعفت
في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائما فهي غير جسمانية
والصحيح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا كل ما يعقل به الشيخ
الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كلما به يعقل الشيخ الاشياء فانه يكل عند الشيخوخة
فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة واعلم انه ليس من الواجب في صحة فكنا

انه لا يكون عقل شيخ يكمل بل ان كان عقلا لم يكمل في الشيخوخة وان كان سائر القوى
يكمل فالمطلوب قد صح فانه ان كانت النفس محتاجة في ذاتها الى البدن كان اختلال
البدن موجبا لاختلال النفس لا محالة فحينئذ يستحيل ان يختل البدن ويكون النفس
سليمة اما اذا كانت النفس غنية في ذاتها عن البدن لا يلزم ان لا يختل افعال النفس
عند اختلال البدن بل قد يجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن عند اختلاله يعوقها
عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض للفارس الراكب فرسا لا تتأتى الحركات فانه
يصير اشتغاله بمراعاة مركبه مانعا له من افعاله الخاصة به وليس صدور ما يحتاج (؟) اليه
الفرس يجوز ان يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقوفا على الفعل الذي بالشركة
مثل انه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في اول الامر الى تخيلات يتصرف فيها النفس
تصرفا يستنتج به فاذا اعيق عن استعمال التخيلات لآفة في اعضاء التخيل كانت القوة
العاقلة عن فعلها فالشيخ اذا عرض له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه انه
قد شغل عن افعاله الخاصة او عرض له آفة في شيء ربما احتاج اليه في الابتداء الا ان
جوهر نفسه قد ضعفت فان الشيخ لو اعطي عينا كعين الشاب في المزاج لكان مثل
حسن الشباب بل الشيخوخة ضعف في الآلات البدنية يشبه حال السكر والاغماء فانه يحيل
الشيخ لعله انما يمكنه ان يستمر في افعال عقله على الصحة لان عقله تميز بعضو من البدن
تأخر عن الضعف والاستحالة وان طرأت الآفة في سائر القوى والافعال فنقول
الاعضاء الطرفية انما يلحقها الضعف والعجز والضعف يسبق الى المبادي ولو كانت
المبادي صحيحة لانحفظت الاطراف ولم يسقط قواها فكان الحال فيها كالحال
في الشباب فيظهر من هذا انه لا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة
من الصحة ولذلك يحدث في نبضه وبوله وافعال دماغه تفاوتا عظيما فان قيل
ان بعض الامزجة او في بعض القوى فلعل مزاج الشيخ اما برد ويبس
واما ضعف في كل واحد منها قد يوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه مزية استعداد
واليف فليس كل شيخ هو اقوى من الشاب وليس الدليل مبنيا على ان القوى
عن الشيخ كمال العقل بل على انه لو كانت القوة العقلية بالبدن لاستحال ان لا تضعف
عند ضعف البدن وقد نجد ما ليس كذلك فالمقدم مسلوب على ان ضعف البنية
ليس بكونه ملائما لما يقوم بالبنية بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنية فان قيل الشيخ
يخيله ويذكره ويحفظ محفوظاته ومذكوراته ليست دون حال عقله مع ان هذه
القوى جسمانية فنقول ليس الامر كما ذكرتموه فاما ذكره الامور الماضية التي هي
في ذكره لها مثل الشاب فانما يكون كذلك لان تكرر مذكوراته على وهمه وهو شيخ
اكثر من تكررها عليه وهو شاب فيكون السبب لذكره اقوى فيه من الشاب
واما حفظ الاشياء التي يحفظها عند الشيخوخة فهو ضعيف فالشيخ لا في حفظ

لصور

لصور المحسوسة ولا في حفظ المعاني كالشاب وان شئت ان تعلم ذلك فجرب حفظ الشيخ
الذي يحفظه عند شيخوخته بحفظه عندما كان صبيا او شابا فانك تجده لا محالة لا يحفظ
له الشيء لا معناه ولا صورته ولا عدة ولا مدة كما كان يحفظه قبل ذلك وتجد
تذكره مما كان اضعف ايضا الا انما للعقل سبيل الى المعونة فيه واما الامور
المحفوظة قديما فانما يبقى في الشيخ الشاب حفظها لانه ثبت ورسخ السبب المحفظ
عددا ومع ذلك فان المرتسم من ذلك حفظ الشيخ اوضح واصفى واشد استصحابا
للاحوال المطلوبة والمرتسم في حفظ الشيخ اطمس في الدرس واخفى للمعاني وظهورا
فان عقل الشيخ ليس انما يوجد سليم العقل بحسب الامور العقلية الكلية بل هو اثقب
رايا واوضح مشورة من الشاب في الامور الجزئية الخيالية وانت لا تقول ان خياله
اسلم من خيال الشاب او مثله فنقول ان ذلك لشيئين احدهما ان الآلة اكثر والثاني
انه يستعين بما هو مثله ومثاله من الشاب او اقوى بسبب قلة المنازعات
فاما ان الآلة اكثر فهو ان الامثلة الجزئية عنده اكثر لان تجاربه وقرائنه ليس يتصرف
فيها بالخيال والقوى الوهمية فقط بل يرجع فيها الى العقل فيستعين به في طرق
القسمة للاسباب الواقعة الممكنة وطرق الاعتبار الاوائل فان قيل فلم لا يجوز ان يقال
ان الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دربة فصارت الآلة وان ضعفت الآلة فهو
دربته يتدارك ما فات بسبب نقصان الآلة ولذلك فان الشيخ المتدرب اقوى
في صناعاته واستعماله لها من الشاب فنقول الدربة انما يحصل لها اثر من جانبين
احدهما ان معنيات التحريكات الصادرة بالارادة تتمثل في الخيال وتكون
وجه استعماله لها عند الوهم احفظ والثانية وهو ان الاعضاء تستفيد بذلك حسن تشكل
تستعد بها لهيئات التحريك وليس يمكن ان يقال هذا في باب المعقولات فان العقل
وان سلمنا انه يفعل تحريكات الآلات فليس يحفظ في النفس خيال الشيء منها
كما يحفظ لهيئات تحريك اليد والقدم ونحوه ولا ايضا يمكن ان يقال انه يستعين
بالآلات جدا انه وهي كالصحيحة فيستفيد بالاستعمال طاعة فانا وان سلمنا ان
العقل يفعل تحريكات فليس تحريكات مستعصية ولذلك فان الصحيح العقل
الاصلية يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستواء وان كان بعض الناس
يحتاج ان يراض من جهة التفطن لمعاني الالفاظ ومن جهة معاوقة الخيالة
ومعارضته فيه لعقله حتى يعلم الحال في ذلك فيضعفه ويتورع ادنى مدة
واخف كلفة الحجة السابعة وهو قريبة من التي تقدمت ان يقول من
المعلوم ان الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد لا يكون سببا للكمال وسببا
للنقصان وكثرة الافكار سبب لثوران الحرارة المجففة للدماغ وسبب
لاستكمال النفس لخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل فلو كان

موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصان
البدن او موته سببا لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس
فيكون الشيء الواحد سببا لنقصان شيء واحد ولكماله وذلك محال فعلمنا
ان النفس لا تموت بموت البدن فهي غنية في ذاتها عن البدن وللقائل ان يقول
المحال هو ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء اخر سببا لنقصانه ولكماله من جهة
واحدة في وقت واحد فاما ان يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فاي
محال يلزم منه الحجة الثالثة قالوا النفس غنية في افعالها عن المحل وكل ما كان
غنيا في فعله عن محل لحله فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن محل لحله فالنفس
غنية عن المحل اما بيان ان النفس غنية في فعلها عن المحل فمن وجوه ثلاثة الوجه
الاول انها تدرك نفسها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي
في ادراك ذاتها غنية عن الآلة الوجه الثاني انها تدرك ادراكها لنفسها
وليس لذلك آلة الوجه الثالث انها تدرك آلتها التي تدعى لها وليس بينها
وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل وكل ما كان
كذلك فهو في الذات ايضا يكون غنيا لوجهين احدهما ان القوى الجسمانية
لما كانت جسمانية وكانت محتاجة في ذواتها الى محالها لا جرم تعذر عليها ادراك
ذواتها وادراك ادراكاتها وادراك آلتها فلو كانت القوة العاقلة جسمانية
لتعذر عليها ذلك وثانيهما ان مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات
متعلقة في قوامها ووجودها بذلك المحل كان الفعل صادرا عن تلك الجهة
فيكون للجهة المتعلقة بذلك المحل مدخل في ذلك الفعل فيكون الفعل
بمشاركة ذلك المحل وقد فرض انه ليس كذلك فظاهر ان النفس غنية في ذاتها عن المحل
وللقائل ان يقول لم قلتم ان القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة
لذاتها ولادراكها لذاتها ولادراكها لآلتها وجب ان لا يكون جسمانية
فاما قولكم القوى الجسمانية لما كانت جسمانية تعذر عليها ذلك فالقوة العاقلة
لو كانت جسمانية لتعذر عليها ذلك فنقول لم قلتم ان تلك القوى
انما تعذر عليها هذه الادراكات لكونها جسمانية وهل هذا الا من
باب التمثيلات التي بينوا فسادها في المنطق واما قولهم ما لا يتوقف
في اقتضائه لآثاره على المحل لا يتوقف في ذاته ايضا على المحل فنقول اليس
ان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها
الا لمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذواتها
عن تلك المحال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستقلا باقتضاء حكم من
الاحكام ان يكون مستغنيا في ذاته عن المحل بل نقول ان جميع الآثار الصادرة

من الاجسام مبادئها قوى واعراض في تلك الاجسام وليس لمحالها في تلك القوى مدخل
في اقتضاء تلك الآثار لان محالها اجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها
اثر في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل باقتضاء تلك الاحكام هي
تلك الاعراض وحدها ثم لا يلزم من انفرادها باقتضاء تلك الاحكام استغناؤها عن
محالها فكذلك ههنا الحجة التاسعة قالوا القوى الجسمانية تكل بكثرة الافعال
ولا تقوى على القوي بعد الضعيف وعلة ذلك ظاهرة لان القوى الجسمانية بسبب مزاولة
الافعال الكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك يعرض الضعف
لها واما القوة العقلية فانها لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على القوي بعد
الضعيف فظهر انها غير مادية اصلا فان قيل القوة الخيالية جسمانية ثم انها تقوى
على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا انا اذا تخيلنا صورة شعلة
يمكننا ان نتخيل مع ذلك الصورة الشمس والقمر والسماء وغيرها فبطل قولكم ان القوى
الجسمانية لا تقوى على الافعال الضعيفة بعد صدور الافعال القوية عنها فنقول
انا ادعينا ان الفعل الجسماني القوي يمنع من الفعل الجسماني الضعيف عند صدوره عنها
اذا تخيلنا الشمس والقمر فالمدرك قوى ترى اجزاءها لا يكون ادراكها لها قويا فلا جرم
لا يمنع من تخيل الاشياء الضعيفة واما اذا قوي تخيلنا لها بحيث ميزنا اجزاءها فنقول
في ذلك التخيل ممتنع علينا والحالة هذه تخيل الاشياء الحقيرة واما القوة
العقلية فليست كذلك لانا اذا عقلنا الشيء العظيم امكننا في ذلك الوقت
تعقل الشيء الحقير وللقائل ان يقول كما انا متى استغرقنا في تخيل شيء عظيم
انقطعنا عن تخيل الاشياء الصغيرة كذلك متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم
انقطعنا عن تعقل غيره والدليل عليه ان من استغرق في جلال الله وعظمته
امتنع عليه في تلك الحالة ان يشتغل بتعقل سائر المعقولات الحجة العاشرة
وهي التي عول عليها افلاطن وقررها بعض اهل التحقيق من المتأخرين انا نتخيل
صورا لا وجود لها كبحر من الشراب وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور
الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا
تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا انه ليس بين الصورة المحسوسة والمتخيلة فرق
البتة ولولا ان تلك الصورة موجودة والا لم يكن الامر كذلك ومحل هذه
الصور يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور المتخيلة
لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة وليس يمكن
ان يقال ان بعض تلك الصور منطبعة في ابداننا وبعضها في الهواء
المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا في افعالها
والا لتألمنا بتفرقها وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كعلمنا

كشعورنا بتصورات بداننا فاذن محل هذه الصور شيء غير جسمانى وذلك هو النفس الناطقة

فان قيل هذه الصور الخيالية لابد وان يكون لها امتداد فى الجهات وذهاب فى الاقطار والا لم يكن صورا خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلابد وان يتميز جانب من ذلك المربع من جانب الآخر والا لم يكن مربعا وذلك انما يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل هذا الشكل فى النفس فاما ان يصير النفس متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا يصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهى غير مجردة بل هى جسمانية بل هى جسم وان لم تصر مربعة فصورة المربعة غير موجودة فيها لانه لا فرق بين ان يقال انها ليست مربعة وبين ان يقال ان صورة المربع غير موجودة فيها فهذا اشكال قوى جدا ولم يظهر لى بعد عنه جواب يمكننى ان اذكره فى كتبى هذا وايضا فاذا جاز ان ينطبع هذه الصورة فيما ليس بجسم ولا جسمانى فلان يجوز انطباعها فى الجسم الصغير اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما ليس بمتشكل ويمكن ان يجاب عن هذا الاخير بوجهين الاول ان النفس الاولى تجردها فى نفسها عندهم تمنع انها تقبل المقادير والابعاد والثانى ان كل مقدارين ينطبق احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا لابد وان يقع الفضلة فى الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع فى الجسم الصغير فانما ينطبع منه قدر ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة واما اذا كان محل الصور مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحكم يكون الحال مساويا للمحل او مفاوتا له فظهر الفرق الحجة الحادية عشر هى انا اذا حكمنا بان السواد يضاد البياض وقد حكمنا على انه لابد من حصول السواد والبياض فى الذهن والبديهة حاكمة بامتناع اجتماعهما فى الاجسام والجسمانيات فان قيل التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فاين حصلا فلابد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون تضادهما انما يتحقق فى بعض المحال دون البعض فيكون من شرط المحل الذى يظهر عليه التضاد ان يكون جسما وحينئذ ما لا يكون المحل جسما لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد ولقائل ان يقول ان ذلك المذكور متوجه ههنا ايضا وهو ان النفس اذا تصورت الكرة فان وجدت الكرية فيها لزم ان يصير النفس كرة لانه لا فرق فى العقل بين ان يقال هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة وكذلك الكلام فى السواد والبياض والحرارة والبرودة وليس لاحد ان يقول ان انطباع صورة الكرة فى النفس كانطباعها فى المرآة حيث ما يشاهد الكرة فى المرآة لانا بينا ان الاشياء التى نشاهدها فى المرآة ليس ذلك لاجل انطباع صورها فيها وليس لاحد ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فى النفس لا ينطبع فيها صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان يكون النفس حارة باردة عند انطباع هذه الامور فيها لانا نقول هذه الامور التى سميتموها بانها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كان

لها

لها حقيقة السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة فمثال السواد والبياض ومثلهما ايضا سواد وبياض فعند انطباع فى النفس سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب ان يكون النفس سوداء بيضاء حارة باردة مستديرة مستقيمة فيكون حينئذ جسما وان لم يكن لصور السواد والبياض والاستدارة والاستقامة ومثلها حقيقة السواد والبياض والاستقامة والاستدارة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك فى المدرك فهذا الشك لابد وان يحتال فى حله ولولاه لكان تمام الحجتان قويتين جدا الحجة الثانية عشر لو كان محل الادراكات قوة جسمانية لصح ان يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشيء الواحد عالما جاهلا بالشيء فى حالة واحدة ولقائل ان يقول السحق... ان المتكلمين يقولون انه يمتنع ان يقوم بجزء من الفلك عرض يضاد العرض القائم بجزء آخر فقد عقلنا جسما يمتنع ان يقوم بطرف فيه ضدان واذا عقلنا ذلك فى الجملة فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك حتى انه وان كان جسمانيا الا انه متى قام باحد اجزائه علم استحال فى ذلك الوقت ان يقوم بالجزء الآخر منه جهل وايضا فهذا الكلام منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فانه يستحيل ان يكون الانسان الواحد مشتهيا لشيء ونافرا عنه دفعة واحدة وان يكون حاكما على الشخص الواحد بانه عدو وانه صديق دفعة واحدة مع ان القوة الشهوانية والقوة الوهمية عندكم جسمانيتان فهذه جملة ما وجدنا من الادلة على اثبات تجرد النفس ولم يقنعنا شيء منها للشكوك المذكورة فمن قدر على حلها امكنه ان يحتج بها والذى يعول عليه ولم يتوجه عندنا عليه شك فى اثبات هذا المطلوب ان يقول ان كل عاقل يجد من نفسه انه هو الذى كان قبل ذلك فهويته اما ان يكون جسما واما ان يكون قائما بالجسم واما ان لا يكون جسما ولا يكون قائما بالجسم والاول باطل اما اولا فلان الانسان قد يكون غافلا بهويته عند ذهوله عن جملة اعضائه الظاهرة والباطنة واما ثانيا فلان الاعضاء الجسمانية دائمة التحلل والتبدل لان الاسباب المحللة من الحرارة الخارجية والداخلية والحركات النفسانية والبدنية مما لا يختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الاعضاء المركبة وهى مركبة من الاعضاء البسيطة مثل العظم واللحم فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر فى الاستعداد للتحلل فاذا كانت الاجزاء كلها متساوية فى ذلك كانت نسبة المحللات الى كل واحد من تلك الاجزاء كنسبتها الى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض الاجزاء اولى من عروضه للبعض الآخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسما وليست ايضا شيئا قائما بالجسم لان القائم بالجسم يجب ان يتبدل عند تبدل الجسم لاستحالة انتقال الاعراض فكان يلزم ان لا يجد الانسان من نفسه انه هو الذى كان موجودا قبل ذلك ولما كان هذا العلم من العلوم البديهية علمنا ان هويته الانسان ليست جسما ولا محتاجة الى الجسم فهو جوهر مجرد وذلك

هو المطلوب فان قيل على قولكم يلزم ان الحيوانات فنقول انه لم يثبت عندنا انها
تعقل من انفسها انها هي التي كانت قبل ذلك حتى يلزم ان يكون نفوسها
مجردة فالحاصل ان الشعور بالهوية مع الذهول عن جميع الاعضاء يدل على ان
تلك الهوية مغايرة لجميع الاعضاء واما الشعور بان هذه الهوية هي التي
كانت موجودة قبل ذلك بسنين واعوام فانه يدل على ان تلك الهوية
غير محتاجة الى شيء من الاجسام والحيوانات قد عرفنا بالدليل الذي ذكرناه انها
تعلم هويات انفسها ولم يعرف بالدليل انها تعرف من انفسها انها هي التي
كانت موجودة قبل ذلك فلاجرم لم يلزمنا ان يكون نفوسها نفوسا مجردة
فهذا هو الذي يعول عليه في اثبات تجرد النفس ويمكن ايضا ان يحتج على هذا المطلوب
بحجة اخرى وهي انا قد دللنا على ان المدرك لجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات
شيء واحد في الانسان فنقول ذلك المدرك اما ان يكون جسما واما ان يكون صفة
قائمة بالجسم واما ان لا يكون جسما ولا قائما بالجسم والاول باطل لان الجسم
من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا والثاني ايضا باطل لان تلك الصفة
اما ان يكون قائمة بجميع اجزاء البدن واما ان يكون قائمة ببعض اجزاء البدن دون
بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا
عاقلا وليس كذلك فان اصابع الرجل لا تتخيل ولا تسمع ولا تبصر بل اكثر الاعضاء لا تتخيل
ولا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وباطل ايضا ان يقال ان بعض الاعضاء قامت
القوة المدركة لجميع هذه المدركات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد
ذلك العضو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فاهم ولسنا نجد ذلك وبهذا ايضا
يظهر فساد قول من يقول لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائم بجسم لطيف محصور
في بعض الاعضاء فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من ابداننا موضعا مشتملا
على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما ولسنا نجد ذلك وليس لاحد ان يقول
هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع الا ان عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه لانا نقول انا قد علمنا
انا نحن الآن سامعون والمبصرون والمتخيلون والفاهمون والعاقلون فلو كان
بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان محصولا في جزء من البدن يكون
موصوفا بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات فحينئذ لم يكن حقيقتنا ولا
الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات ولو كان كذلك
ثم انا لا نعرف ذلك الشيء لكنا لا نعرف حقيقة انفسنا وذلك باطل فثبت ان المدرك
بالقوة المدركة لجميع المدركات ليس جسما اصلا ولا قائما بالجسم فهو جوهر مجرد وذلك
هو المطلوب وللمنكرين لتجرد النفس ان يحتجوا بامور ثلثة اولها انا نعلم بالضرورة
ان المدرك للالم الضرب هو البشرة وان المدرك للذوق هو اللسان فان هذه

هذه الادراكات جسمانية وقد دللتم على ان المدرك لجميع المدركات لجميع اصناف
الادراكات شيء واحد فلما ثبت ان المدرك للملموسات والمذوقات شيء جسماني
وجب ان يكون المدرك للمعقولات شيئا جسمانيا وذلك هو المطلوب وثانيها
انا اذا رأينا شخصا معينا ثم رأيناه بعد ذلك فانا نعلم بالبديهة ان هذا الانسان
هو الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه بالامس ولو اعتبر في هويته شيء
وراء هذه البنية المحسوسة لما امكننا ان نعلم ان هذا الذي شاهدناه الآن
هو الذي شاهدناه قبل ذلك اذ من المحتمل ان يكون قد فارقته تلك النفس
وحصلت نفس اخرى ومع تجويز هذا الاحتمال مما لم يمكن اقامة الحجة على فساده لكن
قبل الحجة يكون ذلك مجوزا لكنا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نعلم
ان الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام
يعلمون ذلك بل البهايم يدركون ذلك فانها من احسن اليها تتعلق به باتباع في العدو
اليه وذلك لمعرفتها بان الذي ادركته الآن هو الذي اعطاها العلف قبل ذلك
وثالثها ان اكثر القائلين بالنفس اتفقوا على ان اشخاصا متحدة في النوع ثم
من المعلوم ان القابل لاحد المثلين قابل للمثل الآخر فلو قدرنا حصول بدنين
وصارا مستعدين لقبول النفس في آن واحد فلا يخلو اما ان يتصل بهما نفس واحدة
وهو محال او نفسان لكن ليس اتصال احد النفسين باحد البدنين اولى من
العكس واما ان لا يتصل النفس بواحد منهما مع انه قد صار كل واحد منهما
بدنا انسانيا حيا مدركا فيلزم ان لا يكون الانسان في انسانيته محتاجا الى تلك
النفس وهو المطلوب وربما يفرضون الكلام في التوامين والجواب على الكلام
اولا ان نقول ان عنيت بقولك المتالم هو البشرة والذائق هو اللسان ان محل
تفرق الاتصال هو البشرة ومحل مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق وان عنيت به
ان المدرك للآلام والطعوم هو البشرة واللسان فقد بينا انه ليس الامر كذلك
وكيف يقال ذلك ونحن بالضرورة نعلم ان المتالم هو الانسان لا ذلك الموضع والجائع
هو الانسان لا المعدة والمبصر هو الانسان لا العين على ما سبق تقريره
والجواب عن تمسكوا به ثانيا من انه لو كان الانسان هو هذه النفس لما عرفنا
ان الشخص الذي رأيناه ثانيا هو الذي شاهدناه اولا فنقول ان هذا ايضا
لازم على الذين يقولون ان الانسان هو البنية المخصوصة اما اولا فلانه ليس
يمتنع في قدرة الله تعالى ان يخلق انسانا مثل زيد على شكله وتخطيطه وصفته
ومع ذلك التجويز كيف يمكننا ان نجزم بان هذا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي
شاهدناه اولا واما ثانيا فلانه ليس يمتنع ان يمتزج الاسطقسات على
الوجه الذي امتزجت في بدن زيد حتى يكون من امتزاجها شخص مثل شخص

زيد وجب ان يكون محال الا ان امتناع ذلك انما يظهر بحجة فقبل العلم بتلك الحجة وجب ان يكون شاكين في ان هذا المشاهد هل هو زيد ام لا واما ثالثا فلان الاجزاء البدنية التي لزيد هي دائمة التبدل والتحلل فكيف نعلم بان هذا المشاهد هو الذي شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل اجزائه الاصلية بل نقول انا اذا اخبرنا الى حد بانه زيد فالمشار اليه اما ان يكون هو النفس والبدن او مجموعهما فان كان هو النفس فاذا شاهدناه مرة اخرى فكيف نعلم ان المشاهد ثانيا هو المشاهد اولا مع تجويز ان يهلك النفس وتحدث نفس اخرى وان كان المشار اليه بانه زيد هو البدن فاما ان يكون هو مجموع اجزائه او جزء معين منه والاول باطل لعلمنا بانه قد يصير سمينا بعد ما كان هزيلا او هزيلا بعد ما كان سمينا وعلى هذا لا يكون جملة اجزائه اصلية وايضا فقد ازداد اليوم فيه اجزاء من الغذاء ونقصت منه اجزاء كانت متصلة به وجب ان هذا محال لبيان ان استحالته انما تقررت بالحجة وجب ان لا يقطع بان الذي شاهدناه الان هو الذي شاهدناه قبل فان قيل المشار اليه بانه زيد اجزاء مخصوصة في البدن باقية فنقول اما اولا فقد دللنا على انه ليس بعض اجزاء بان يكون في معرض التحلل اولى من البعض واما ثانيا فلان تلك الاجزاء مجهولة لا ندري اين هي وكيف هي فكيف يمكن ان يقال الاشارة الى زيد هي بعينها اشارة الى الاجزاء التي لا ندري حالها وصفتها واما ان قيل المشار اليه بانه زيد هو مجموع النفس والبدن فنقول ان تجويز التبدل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضي تجويز التبدل في مجموعهما فعلمنا ان الشك المذكور لازم على جميع المذاهب فلا يمكن ابطال مذهب معين به والجواب عما تمسكوا به ثالثا انه يقول انه اذا احدث مزاجان مستعدان دفعة واحدة فليس بان يتعلق احد النفسين باحدهما اولى من ان يتعلق بالبدن الاخر فاما ان يتعلق بهما وهو محال او لا يتعلق بواحد منهما وحينئذ يفسد المزاج ولا يكون الحيوان لانه يكون بلا نفس واذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال

الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن التعلق قد يكون متعلق بجزء تعلق لو فارقه بطل مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها وقد يكون التعلق ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق مثل تعلق الاجسام بامكنتها التي يسهل حركاتها عنها وتعلق النفس ببدنها ليس في القوة كالقسم الاول ولا في الضعف كالقسم الثاني اما انه ليس كالقسم الاول فلما قد عرفت انها متجردة الذات غنية عما يحل فيها واما انه ليس كالقسم الثاني فلانه كان يجب ان يتمكن الانسان من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى آلة اخرى وظاهر ايضا ان النفس تحب هذا البدن ولا يمكنه مفارقته ولا تمله

مع

مع طول صحبته ولما بطل القسمان ثبت ان تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا جبليا الهاميا بالمعشوق حتى انه لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعدا لان يتعلق به النفس وكتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ولو ثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع وجب ان يكون كلها في مبادي خلقتها خالية عن كل الصفات الفاضلة والرذيلة واذا كان كذلك فمن الواجب ان يعطي النفس الات بعينها على اكتساب الكمالات ومن الواجب ان يكون تلك الالات مختلفة وان يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص والا لاجتمعت الادراكات كلها على النفس وحينئذ يختلط البعض بالبعض ولم يحصل منها لها شيء على سبيل الكمال والتمام ولما اختلف الالات لا جرم يصير النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فيقدر على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فيقوى على السماع التام وكذلك القول في سائر الافعال وسائر القوى فظهر بما قلنا ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو في القوة مثل تعلق العاشق بالمعشوق واقوى منه بكثير

الفصل الثالث

في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالفة للبعض في الماهية ام لا زعم الشيخ ان النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلا عن حجة وصاحب المعتبر انكر اتحادها في النوع وطول الكلام فيه واعترف بعد ذلك التطويل انه لم يجد على تصحيح مطلوبه حجة برهانية ونحن نذكر اقصى ما يمكن ان يقال فيه اما من ادعى اتحادها في النوع فله ان يحتج في ذلك بامور اولها ان النفوس البشرية مشتركة في كونها نفوسا بشرية فلو انفصل بعضها عن البعض بامر مقوم اتى بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية لزم كونها مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة لكانت جسمانية وذلك محال وثانيها انا لما تصفحنا اصناف قوى النفوس البشرية وجدناها منحصرة في نوعين الادراك والتحريك والادراك منه كلي ومنه جزئي ووجدنا النفوس متساوية في صحة هذه الصفات عليها فان الناس وان اختلفوا في الذكاء والبلادة الا انهم باسرهم مشتركون في الاوليات اعني انا اذا نبهناهم على ذلك فانهم يتنبهون مثلا المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه لا بد وان يعرف ذلك ولو بعد حين واذا ذكرت له حقيقة الدائرة وانه شكل من شانه كذا فانه لا بد وان يتصور ذلك وان كان بعد ضرب الامثال واتعاب الخاطر ومتى عرف ذلك امكنه ان يعرف الشكل الاول من اوقليدس وهذا الكلام في جميع دقايق العلوم

فصح ان الناس كلهم مشتركون في صحة العلم بالمعلومات وايضا فهم مشتركون في صحة
التخلق بكل الاخلاق فان الغضوب اذا تكلف الصبر مرات فانه يبطل غضبه وكذلك
القول في جميع الاخلاق واذا ثبت ذلك فنقول كون النفس قابلة للعلوم
لازم من لوازم النفس فيكون دائما بدوام النفس فاذا علمنا ان نفس البليد
يمكنها ان تتصور ماهية في حال من الاحوال عرفنا ان امكان حصول تلك
التصورات حاصل لتلك النفس دائما واذا كان كذلك علمنا ان البليد لما تعذر
عليه ادراك تلك الماهية فليس ذلك لان جوهر نفسه لا يقبل ادراك تلك الماهية
بل ذلك التعذر لابد وان يكون لامور خارجة عن ذاته فثبت ان النفوس كلها
متساوية في صحة ادراك الماهيات وقد ثبت ان تصور الماهية وتصور لوازمها
علة للحكم بثبوت ذلك اللازم لها فاذا كانت النفوس كلها متساوية في صحة
ادراك الماهيات وادراك الماهيات علة للعلم بالحكم الذهني بثبوت بعضها للبعض
او بسلب بعضها عن البعض فاذن النفوس مشتركة في قبول علة هذه الاحكام
فيكون مشتركة في صحة هذه الاحكام فثبت ان النفوس مشتركة في جواهرها
في صحة الادراكات وبهذا الطريق يظهر انها مشتركة في التحريك لان الغضوب
اذا تعود الحلم فلابد وان يصير حليما وان كان بعد حين واذا ثبت ان النفوس
متساوية في صحة اتصافها بالافعال الادراكية والتحريكية فنقول وجب ان تكون
متساوية قطعا لانا لا نعقل من صفات النفوس الا كونها مدركة محركة بالارادة
وقد بينا استواءها فيهما فهي اذن متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت
بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا الباب لزم
تعذر الحكم بتماثل شيئين لانا اذا ابصرنا سوادين متماثلين فيجوز ان يكون احدهما
مخالفا للآخر بصفة غير معقولة عندنا وذلك يؤدي الى القدح في تماثل المتماثلات
وثالثها انا قد دللنا في باب العلم على ان كل ماهية مجردة فانها لابد وان تكون
عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفس ماهية مجردة فهي عاقلة لحقيقة ذاتها
ثم انا لا نعقل من النفس الا ماهية مقوية على الادراك والتحريك فاذن ماهيته
نفس هذا القدر وهذا القدر مشترك فاذن تمام ماهية نفس معقول [illegible]
النفوس ثم يمتنع ان يكون لهذا المشترك فصل مقوم لغيره اذ هو في تحققه محتاج
الى فصل يميزه عن غيره فلا يحتاج في تميزه ايضا الى فصل مميز اذ الطبيعة الواحدة
لا تكون محتاجة وغنية معا فثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع
فهذا ما يمكن ان يتكلف لاثبات اتحاد النفوس البشرية في النوع وهي
ضعيفة اما الحجة الاولى فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه النفوس
وان كانت مختلفة في النوع فهي غير مشتركة في كونها نفوسا بجنس اصلا

تنبيه نسبي ... بالادلة المذكورة ... الوجود مشترك

الا انها

فلا يلزم

فلا يلزم من اختلافها في النوع كونها مركبة قولهم انها مشتركة في كونها نفوسا
انسانية وذلك وصف ذاتي والجواب ان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك
الكليات وفي كونها مدبرة للابدان الانسانية لكن من الجائز ان يكون كل هذه الامور
لازمة لجوهر النفوس ولا يكون مقومة لها وعلى هذا التقدير فالنفوس يكون
مختلفة في تمام ماهياتها ويكون مشتركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك
الفصول المقومة لانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب ثم انها
ان هذه الاوصاف ذاتية فلم لا يجوز ان يكون النفوس مركبة في ماهياتها مع
انها لا تكون جسمانية مثل ان السواد والبياض مندرجان تحت جنس وهو
اللون فيكون كل واحد مركبا لا تركيبا جسمانيا فكذلك هاهنا بل هاهنا ما هو
اقوى من ذلك وهو ان عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم قول الجنس فيكون
النفس مركبة عندهم تركيبا غير جسماني فكيف يمكنهم انكار ذلك واما الحجة الثانية
فهي استقرائية ضعيفة من وجوه احدها انه لا يمكننا ان نحكم على كل انسان بكونه
قابلا لجميع التصورات وثانيها انه لا يمكننا ان نحكم على النفس التي علمنا قبولها
لصفة بانها قابلة لجميع الصفات وكيف وضبط الصفات غير ممكن واما الحجة الثالثة
فهي تقتضي ان يكون نوع جميع المفارقات نوعا واحدا وذلك مما لا سبيل اليه اما
من ادعى اختلاف النفوس بالنوع فقد احتج بانا نجد في الناس العالم والبليد والغور
والضعيف والشريف والخسيس والخير والشرير والغضوب والحمول فهذا
الاختلاف اما ان يكون لاختلاف النفوس في جواهرها او لاختلاف الآلات البدنية
مثل ان يقال الذي مزاجه اكثر حرارة كان اكثر غضبا واذكى فهما والذي مزاجه
ابرد كان بالعكس والقسم الثاني باطل من وجوه الاول وهو انا نجد شخصين
متساويين في المزاج وفي التأديبات الخارجية ويختلفان بالاخلاق وكذلك نجد
شخصين متساويين في الاخلاق مختلفين في المزاج وفي التأديبات الخارجية
وذلك يبطل هذا القسم اما ان المتساويين في المزاج والتأديبات قد يختلفان في
الاخلاق فهو انا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربة ثم يتباينان
غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وليس ذلك
ايضا للتعلم من المعلم ومشاهدة ذلك من الابوين فربما يتفق اجتماع الاسباب
الخارجية كلها للعفة ويكون الانسان بجبلته مائلا الى الفجور وربما يكون بالعكس
وربما يكون الابوان في غاية الخسة والسقوط والولد في غاية الشرف وكذلك القول
في سائر الاخلاق فعلمنا ان ذلك ليس الا لاختلاف جواهر النفوس واما ان المختلفين
في المزاج قد يتساويان في هذه الامور فهو انا نرى الذكاء والفطنة في حار المزاج
وبارده ورطبه ويابسه بل الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو على

حاله

خلقة النفس الى وغريزتها الاولى ولو كان ذلك بالمزاج لاختلفت اخلاقه الثاني هو
ان النفس تبلغ قوتها الى حيث يكون قوية على التصرف في هيولى هذا العالم
من قلب الماء نارا والارض هواء والعصى ثعبانا ومعلوم ان ذلك ليس بقوة مزاجية
فبطل هذا القسم والشيخ اعترف بذلك حيث قال ان المزاج المستعد لقبول النفس
التي للنبي لا يتفق وجوده الا نادرا فبطل هذا القسم فثبت ان اختلاف النفوس
في هذه الاحوال ليس الا لاختلاف جواهرها فهذا احسن ما عول عليه صاحب
المعتبر وهو بالحقيقة ليس من البراهين بل هو من باب الاقناعيات الضعيفة
ثم انا اذا سلمنا اختلاف النفوس فمن الحق ان نفس كل انسان مخالفة بالنوع
لنفس الانسان الآخر او يجوز ان توجد نفوس متساوية في الماهية فذلك مما لم
يدل على احد طرفي النقيض فيه ولا يمكن الاستدلال على تساوي النفسين بتساويهما
في جملة الافعال فانك قد عرفت ان الاستدلال بتساوي اللوازم على تساوي الملزومات
باطل **الفصل الرابع في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن ولكل بدن نفس
على حدة** اعلم ان الاقسام الممكنة في ذلك ثلثة اما ان يجب ان يتكثر النفوس حسب تكثر
الابدان واما ان يتكثر النفوس عند وحدة البدن واما ان يتكثر الابدان عند وحدة
النفوس والقسم الاول هو الحق والقسمان الآخران لا بد من ابطالهما فنقول
اما انه يستحيل ان يتعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه
بان الانسان ليس هو الا هذه النفس وكل انسان فانه يجد ذاته ذاتا واحدة
لا ذاتين فاذن ليس فيه الا نفس واحدة وزعم بعضهم ان نفس زيد اذا فارقت بدنه
ثم وجد مزاج اخر مثل مزاج زيد او قريبا من المثلية وتعلقت نفس اخرى به فان
نفس زيد يتعلق بهذا البدن فليتعلق لما بين هذا البدن وبين البدن
الاول من المشابهة واما انه يستحيل ان يتعلق النفس الواحدة بالابدان
الكثيرة فلانه يلزم ان يكون معلوم احدهما معلوما للآخر ومجهول احدهما مجهولا
للآخر ومعلوم انه ليس الامر كذلك وهذا يدل على ان كل انسانين يعلم احدهما
ما لا يعلم الآخر فان نفسيهما متغايرتان فاما لو قال قائل لم لا يجوز وجود انسانين
يتعلق ببدنهما نفس واحدة ويكون كل واحد مما يعلمه احدهما معلوما للآخر
لا محالة وما يجهله احدهما يكون مجهولا للآخر لا محالة فهذه الحجة لا تبطل ذلك
الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية ذهب قوم من القدماء
الى قدم النفوس واحتجوا بامور اولها ان كل ما حدث فانه لا بد له من مادة
تكون سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان كان اولى بالعدم فلو كانت النفوس
حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم مثله وثانيها ان النفوس
لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن الابدان الكائنة غير متناهية

فالنفوس

فالنفوس الماضية غير متناهية لكن النفس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان
فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة
للزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن النفوس الموجودة
الآن متناهية فاذن ليس حدوث الابدان علة لان يحدث النفوس فاذن حدوث
النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث حادث فهي اذن قديمة وثالثها
انها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية لما ثبت ان كل كائن فهو فاسد لكنها ابدية
فهي ازلية ثم ان القائلين بقدم النفوس اختلفوا فمنهم من يحيل تعطلها
وعدم تعلقها ببدن ثم ... الا انها كانت منتقلة من بدن الى بدن ومنهم من يجوز
كونها معطلة غير متعلقة ببدن ثم انها تصير متعلقة ببدن والاولون هم القائلون
بالتناسخ فمنهم من لا يجوز الانتقال الا الى نوعه فلا يتعلق النفس الانسانية
الا ببدن انساني ومنهم من يجوز انتقال النفس الانسانية الى سائر الابدان الحيوانية
ثم منهم من يوجب دوام هذا التردد ومنهم من لا يوجب ذلك بل النفوس
اذا انتهت الى غاياتها في الكمال لم تعد الى الابدان فيبتدئ النفس الواحدة
من اضعف الابدان كصورة الدودة والذبابة ولا تزال تنتقل الى الاقوى
ثم الاقوى الى ان تصل الى الغاية القصوى في السعادة فيترك البدن حينئذ واما
ان ينتهي الى غاية الشقاوة فيكون في دركات العقوبة ثم انها لا تزال تتردد
الى ان تصل الى اقصى غاياتها كل اتباع ارسطاطاليس ومتبعوه فقد
اتفقوا على حدوث النفوس ودليلهم في ذلك ان النفوس لو كانت موجودة
قبل البدن فاما ان كانت واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فاما ان تتكثر
عند التعلق بالبدن او لا تتكثر فان تكثرت فالشيء غير الجسم وغير الجسماني
يتجزأ الى الاجزاء والابعاض وهو محال وان لم يتكثر كانت النفس الواحدة
نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وهكذا ما جهله
الآخر جهله كل انسان وذلك محال واما ان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد وان
يمتاز كل واحدة منها عن صاحبتها اما بالماهية او لوازمها او عوارضها
والاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع يتماثل
جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بها
واما العوارض فحدوثها انما يكون بسبب المادة ومادة النفس هي البدن
فقبل البدن لا مادة لها فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة فثبت
انه يمتنع وجود النفس سابقا على البدن على نعت الاتحاد وعلى نعت الكثرة
فاذن يمتنع وجود النفس قبل البدن والاعتراض على هذه الحجة من وجوه
الاول لم لا يجوز ان يقال انها كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس

لقائل ان يقول ان صح ما كان واحدا او كان مع ذلك قابلا للانقسام كانت وحدته
الاتصالية فكان حجتهم الا انا نقول مسلم ان كل ما وحدته اتصالية فانه واحد
قابل للانقسام اما ليس مسلم ان كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية
لان الموجبة الكلية لا تنعكس مثل نفسها الثاني سلمنا ان النفوس كانت
متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم بانه لا بد وان يختص كل واحدة منها بصفة
مميزة لا بينها لو كان التميز لا لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضا متميزا
عن غيره فاما ان يكون تميزه عن غيره بما به تميز عن غيره فيلزم الدور او بشيء
ثالث فيلزم التسلسل ولان التميز لا لاختصاص شيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره
فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدور الثالث سلمنا انه
لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه
ما بينا من اختلاف النفوس بالنوع الرابع سلمنا انها لا تتميز بشيء من المقومات
فلم لا يجوز ان تتميز بشيء من العوارض قولكم العارض بسبب المادة والمادة هي البدن
وقبل البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل
هذا البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن بدن آخر لا الى نهاية ولا ينقطع
هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح
مبنية على ابطال التناسخ ثم ان الحكماء بنوا ابطال التناسخ على حدوث الارواح فانهم
قالوا بعد الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس اذا ثبت حدوث النفوس فلا بد
وان يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فاذا حدث البدن وتعلقت
نفس على سبيل التناسخ وثبت ان حدوث البدن سبب لان يحدث عن المبادي المفارقة
نفس اخرى فحينئذ يلزم اجتماع النفسين في بدن واحد وذلك باطل فهذا هو حجتهم
على ابطال التناسخ وهي مبنية على القول بحدوث الانفس وحدوث الانفس
كما بينا مبني على القول بابطال التناسخ فكان ذلك دورا ثم ان صاحب المعتبر لما
ذكر هذا السؤال تعجب من غفلة المتقدمين في مثل هذا المهم العظيم الخامس
سلمنا ان النفس المتعلقة ببدن ما كانت متعلقة قبل ذلك ببدن آخر
لكن لم لا يجوز ان يكون قبل ذلك موصوفة بعارض باعتباره كان متميزا عن سائر
النفوس ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا الى اول السادس سلمنا المعارضة
وهي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية ولوازمها وانما يكون
بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم تكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت
الابدان فحينئذ لا يكون فيها شيء من العوارض الا مجرد انها كانت قبل ذلك
متعلقة بابدان متمايزة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فلم لا يكفي في
كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزة وليس لاحد ان يقول

ما قاله

ما قاله الشيخ في الجواب عن ذلك من انها وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا ان
لكل منها شعورا بهويتها الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول
شعور النفس بانها هو نفس ذاتها على ما ثبت في باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتها
لكانا مختلفين في ذاتها وذلك يبطل اصل الحجة وايضا فان كفى هذا القدر في حصول
الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان وليس لاحد ان يقول
ان شعورها بانفسها حالة عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان وذلك لان
الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لا دراكه لذاته وادراكه لا لآلة
ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن
البدن فثبت انه ليس ادراكه لذاته بسبب البدن واذا كان كذلك فيجوز حصول
الامتياز قبل التعلق بالابدان بسبب ذلك والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون
واحدة قبل البدن ثم تصير كثيرة بعد ذلك فنقول لان كل ما انقسم وجب
ان يكون جزؤه مخالفا للكل ضرورة ان الشيء مع غيره ليس كهو لا مع غيره فتلك المخالفة ان كانت
بالماهية او لوازمها فهي موجودة قبل التعلق بالبدن وجب ان يكون كل واحد من الاجزاء مخالفا
للآخر في الماهية فيكون تلك الاجزاء قد كانت متميزة ابدا وهي كانت موجودة قبل التعلق
بالبدن فهذه الامور المتعلقة الآن بالابدان كانت متميزة قبل التعلق بها وان كانت
المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد وان يكون الجزء اصغر مقدارا من الكل لانه لو لم يكن
كذلك لم يكن احدهما بان يكون جزءا للآخر اولى من العكس فثبت ان كل قابل للانقسام
فلا بد وان يكون ذا مقدار ثم نقول ان سلمنا ان المجرد يمكن ان ينقسم بعد وحدته لكن تعينات
تلك الاجزاء انما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلق بالابدان فيكون تعين كل واحدة
من تلك الاجزاء بعد التعلق بالبدن فيكون كل واحد من تلك النفوس من حيث هي هي
حادثة وذلك هو المطلوب وقولهم لم قلتم ان الامتياز لا يوجد الا عند الاختصاص بوصف
فنقول قد سبق الجواب عنه في باب الوحدة والكثرة قوله لم قلتم ان النفوس لا يجوز
ان تتمايز بالصفات المقومة فنقول هب ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة ان كل
نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا بالضرورة نعلم انه ليس يجب
ان يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد من كل نوع من انواع النفوس
شخصان فقد تمت الحجة قولهم هذه الحجة مبنية على ابطال التناسخ فنقول ليس الامر كذلك
لانا اذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا ان تلك الشخصية ليست معلولة لتلك
الماهية لان كل ما تشخصه معلول لماهيته كان نوعه في شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا
ان الشخصية ليست من لوازم ماهيته فهي اذن لعلة خارجية وقد عرفت ان تلك العلة هي المادة
ومادة النفس هي البدن فاذن تعين النفس لا بد وان يكون لاجل التعلق ببدن معين
فيكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن وبهذا يظهر ان كل ما نوعه يكون مقولا

واحدة

في عدد ... فبعد ذلك البدن م

على اشخاص كثيرة بالفعل فانه لا بد وان يكون محدثا فظهر من هذا انه متى سلم كون النفوس
متحدة بالنوع فانه يلزم حدوثها وانه لا يحتاج في ذلك الى ابطال القول بالتناسخ وتبين
ان هذه الحجة غير مبنية على ابطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة الدالة على ابطال التناسخ على
القول بالحدوث بيان دور في قولهم لم لا يجوز ان يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض
بسبب عوارض لكل واحد منها مسبوق بغيره لا الى اول فنقول لان تميز النفس المعينة عن غيرها
حكم معين فلا بد له من علة معينة وتلك العلة لا يمكن ان يكون حالة فيها لان حلولها
فيها متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم
الدور فاذن تلك العلة هي امور عائدة الى القابل وذلك هو الذي قلنا من ان التميز
انما يكون بسبب القابل وقبل البدن لا قابل له فلا تميز واما المعارضة فالجواب عنها ان النفوس
الهيولانية يتميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعين
كل واحد من تلك النفوس شعورها بهويتها الخاصة وقد بينا ان شعور الشيء بذاته حالة زائدة
على ذاته ثم ان ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز فاما ان الامتياز لا بد له من محل
او لا بسبب آخر حتى يحصل لكل واحد من تلك الاشياء شعور بذاته الخاصة وذلك بسبب النفوس
الهيولانية تعلقها بالابدان فاما النفوس التي قبل الابدان فلو تميزت لكان لها تميز آخر
سوى الشعور حتى يترتب عليه الشعور وقد دللنا على انه ليس هناك تميز فلا جرم استحال حصول
التميز فبطل الفرق فهذا ما يمكن ان يتمحل في تقرير هذه الطريقة الحجة الثانية على الحدوث
ذكرها صاحب المعتبر فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة
بابدان اخر او غير متعلقة بابدان اخر وباطل ان يكون متعلقة بابدان اخر لان ذلك قول بالتناسخ
ثم انه ابطل التناسخ بالدليل الذي يذكره المتكلمون من ان النفس لو كانت في بدن آخر لكنا
نعلم الآن شيئا من تلك الاحوال الماضية ونتذكر انا كنا في بدن آخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر
علمنا انا ما كنا موجودين في بدن آخر وباطل ان لا يكون متعلقة ببدن لانها حينئذ يكون معطلة
ولا معطل في الطبيعة وهذه الحجة بجميع مقدماتها ضعيفة جدا فاما ما احتج به اصحاب العلم
من ان النفس لو كانت حادثة كانت مادية فنقول ان عنيت بكونها مادية ان حدوثها
يكون متوقفا على حدوث البدن فالامر كذلك وان عنيت به انها يكون منطبعة في البدن
فلم قلتم انه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب ان يكون منطبعة في البدن وقولهم
لو كانت حادثة لكان قد اجتمع الان نفوس غير متناهية بالعدد فنقول الامر كذلك
واستدلالهم على تناهيها باحتمال الزيادة والنقصان فقد سبق الجواب عنه في باب
تناهي الابعاد وقولهم لو لم يكن ازلية لم يكن ابدية فضعيفة لانه على تقدير صحتها فلا يجب
قبولها **الفصل السادس في ابطال التناسخ** قد ذكرنا في اثناء الفصل المتقدم
اكثر الادلة المذكورة ولكنا نذكرها الان على ترتيب اقرب الى الافهام فنقول الذي
وجدنا فيه ادلة ثلثة الاول انه لما ثبت حدوث النفوس والمعلولات المحدثة لا بد

وان ينتهي

وان ينتهي الى علل قديمة ولا بد ان يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفا
على حدوث استعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذن حدوث النفوس
عن عللها القديمة متوقف على حدوث الامزجة الصالحة لقبولها فاذن حدوث المزاج
المستعد علة لان يفيض عن العلل الاوائل نفس ناطقة فاذا حدث البدن وقدرنا ان
النفس يتعلق به على سبيل التناسخ ولا بد وان يحدث نفس اخرى على ما بيناه فيلزم ان يكون
للبدن نفسان وذلك باطل على ما مضى وليس يمكن ان يقال النفس المتناسخة يمنع من
حدوث النفس الاخرى اذ ليس احديهما بالمنع اولى من الاخرى فان قيل لم لا يجوز ان يكون
النفس المفارقة لما لها من الكمال اولى بالتعلق بالبدن من النفس الحادثة فنقول
لان ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن لكان ذلك الكمال عارضا بعد تمام المقتضي
للتعلق فيستحيل ان يكون معتبرا في ذلك المقتضي وان لم تقتض التعلق به والمقتضي لذلك
التعلق هو ذلك الكمال فهو محال لانه ما لم يكمل لم يتعلق وما لم يتعلق لم يكمل فيكون
الدور الحجة الثانية ان النفس اذا فارقت البدن فاما ان يصح ان يبقى مجردة حينا من
الاحيان بعد ذلك او لا يصح فان صح ذلك مع انه يصح تعلقها ببدن آخر على وجه التناسخ
كانت فيما بين البدنين معطلة ولا معطل في الطبيعة وان لم يصح ذلك لزم ان يكون
عدد الهالكين مساويا لعدد الكائنين حتى انه يجب ما فسد بدن وفارقته نفس ففي
تلك الحالة يتكون بدن آخر يتعلق به تلك النفوس وليس الامر كذلك فان صاحب
المعتبر ان التزم ملتزم وجوب ان يكون عدد الهالكين على حسب عدد الكائنين
فكيف يدفع ذلك فنقول دفعناه بان نفرض الكلام في الطوفانات العامة التي
عندها ينقطع النسل ولا يبقى الا القليل بحيث يعلم ان عدد الهالكين اكثر من عدد
الكائنين الحجة الثالثة ما ذكره المتكلمون من ان النفس لو كانت قبل ذلك في بدن
آخر لكانت متذكرة الآن انها كانت قبل ذلك في بدن آخر لانه قد ثبت ان جوهرها هو
محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا يختلف باختلاف احوال
البدن فان النفس في صفاتها وذاتها انها مجردة عن البدن فكان يجب ان يبقى علومها
بعد مفارقة ذلك البدن حتى يتذكر في هذا البدن كيفية احوالها في ذلك البدن
فلما لم يتذكر شيئا من ذلك علمنا انها ما كانت موجودة في بدن آخر والله اعلم
الفصل السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن احتج الشيخ عليه
بان قال قد ثبت ان النفس يحدث حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو اما ان يكونا
معا في الوجود او لاحدهما تقدم على الآخر فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا
معا في الماهية او لا في الماهية والاول باطل والا لكانت النفس والبدن
مضافين لكنهما جوهران هذا خلف وان كانت المعية في الوجود فقط
من غير ان يكون لاحدهما حاجة في ذلك الوجود الى الآخر فعدم كل واحد

منهما يوجب عدم تلك المعية ما لا يوجب عدم الآخر واما ان كان لاحدهما حاجة
في الوجود الى الآخر فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم
في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون ذاتيا او زمانيا والاول باطل لما ثبت
ان النفس ليست موجودة قبل البدن واما الثاني فباطل ايضا لان كل موجود
يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك
المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في ايجابها فلا يكون العلة علة بل جزءا
من العلة هذا خلف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن
الا لعدم النفس والتالي باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء
المزاج او سوء التركيب او تفرق اتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل
ايضا ان يكون البدن علة للنفس لان العلل كما عرفت اربعة ومحال ان يكون البدن
علة فاعلية للنفس فانه لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته
او لامر زائد على جسميته والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك والثاني باطل اما اولا
فلما ثبت ان الصور المادية انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يوجد الا بواسطة
الوضع استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الحيز والوضع واما ثانيا فلان الصور المادية
اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى ومحال ان يكون البدن
علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة ومحال ان يكون البدن علة
صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن وبين النفس
علاقة واجبة الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الآخر فان قيل الستم
جعلتم البدن علة لحدوث النفس فنقول انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها
عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون لاجل ان شرط
الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث
فقط وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشيء استحال ان يكون عدم ذلك الشرط مؤثرا
في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستعدا لان يكون آلة للنفس
في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لا جرم حصل للنفس شوق
طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن
ان يكون عدمه علة لعدم ذلك الحادث **الفصل الثامن في ان الفساد
على النفس محال** وذلك لوجهين الاول ان النفس ممكن الوجود وكل ممكن
فله سبب فللنفس سبب فالسبب ما دام بقي موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها
كان سببا استحال انعدام المسبب فلو قدرنا بقاء السبب مع انعدام المسبب
فلا يخلو اما ان يكون لاجل حضور مانع او لا لحضور مانع فاذا كان لحضور
مانع فحينئذ السبب انما يتم سببيته عند عدم ذلك المانع فعند وجود المانع

لم يوجد

لم يوجد السبب بتمامه بل يكون ذلك الموجود احد اجزاء السبب وان كان عدم المسبب
لا لاجل مانع كان وجود المسبب بالنسبة الى ذلك السبب كعدمه بالنسبة اليه فيكون
صدور ذلك المسبب عن ذلك السبب بالامكان فلا يكون السبب سببا هذا خلف
فظهر ان السبب ما دام سببا فانه يستحيل ان ينعدم المسبب فالنفس لو انعدمت
لكان انعدامها لانعدام سببها والاسباب اربعة ويستحيل ان يكون انعدامها
لانعدام السبب الفاعل لانا سنبين ان السبب الفاعل لها جوهر عقلي مطلق
مجرد وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام في النفس
ومحال ان يكون لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست في جوهرها
بمادية ومحال ان يكون لعدم السبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب
الصوري كالكلام في عدم النفس وان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل ومحال
ايضا ان يكون لعدم السبب التمامي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا
واما الصور والاعراض التي يصح عليها العدم فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلة
المادية لان حدوثها لاجل امزجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة وقد بينا
ان الامر هاهنا ليس كذلك الحجة الثانية ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن التجدد
والا لكان ممتنعا والممتنع لا يوجد فاذن المتجدد غير متجدد هذا خلف واعني بهذا الامكان
الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لانه حكم اضافي
غير مستقل بنفسه بل لا بد له من محل ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا عند تجدد ذلك
الشيء لان الذي يوجد فيه امكان الشيء هو الشيء الذي حصلت فيه قوة وجود
ذلك الشيء اي استعداده واذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب
ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات
النفس فان النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع
الفساد فاذن ذلك الشيء مادة النفس فيكون للنفس مادة فننقل الكلام الى تلك
المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وان انقطع
التسلسل فذلك الشيء مما لا يصح عليه العدم وهو جزء النفس وجزء النفس
لا يصح ان ينافي مقارنة الصورة العقلية ولا يكون ايضا ذات وضع وحيز والا لكانت
النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز واذا كان
ذلك الجزء من النفس الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع قابلا للصور العقلية
كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل الابدان لها
مادة يوجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها
فنقول الفرق ظاهر لان الذي حصل فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك
مما يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي يوجد فيه قوة فساده لو كان هو البدن لكان

البدن باقياً مع فساد النفس وبالاتفاق ان البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين **الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة** من الظاهر انه لا يجوز ان يكون علة النفوس هي الجسم والا لكان كل جسم كذلك ولا يجوز ايضاً ان يكون شيئاً جسمانياً لان ذلك الجسماني اما ان يكون محتاجاً الى الجسم في ذاته او في موثريته اعني ان الحاجة الى الجسم اما ان يكون في الوجود او في الايجاد وعلى كلا الوجهين لا يكون في الوجود اما اولاً فلان الصور الجسمانية لو فعلت لكان فعلها بمشاركة الفاعل والقابل الذي هو الجسم فيمتنع ان يكون مجرداً من المؤثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانياً فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع ويمتنع حصول الوضع فيما لا وضع له واما ثالثاً فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف من المجرد فاذن المؤثر في وجود النفس يمتنع ان يكون محتاجاً في وجوده الى الجسم ويمتنع ان يكون في ايجاده محتاجاً الى الجسم وذلك لان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلاً لكنه انما يكون لذلك الجسم الذي هو الآلة وضع ونسبة الى ذلك الفعل بالقرب والبعد فانه لا يخلو اما ان يكون تأثير العلة يتوقف على ما يكون قريباً من ذلك الجسم او لا يتوقف على ذلك فان لم يتوقف وجب ان يكون تأثيره في القريب من ذلك الجسم كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التأثير اصلاً وان كان تأثيره في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب ان يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون مجرداً روحانياً فاذن كل ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس انعكاس النقيض الى ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يفعل بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذن لا يمكن ان يفعل بواسطة الجسم فاذن فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته وفي علايق ذاته عن المادة وهو المسمى بالعقل الفعال ووجه تسميته بالعقل الفعال ان كل مجرد عن المادة فيجب ان يكون عاقلاً لذاته وثبت ان عقله لذاته ليس لاجل حصول صورة اخرى مساوية له بل لنفس حضوره عند ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول ووجه تسميته بالفعال انه الموجد لانفسنا والمؤثر فيها واما بيان ان ذلك ليس هو واجب الوجود فهو مبني على ان الشيء الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في نفس الولد نفس الوالدين فنقول الذي قدمناه كاف في ابطال ذلك ولكن الشيخ قد خص تلك المباحثات بوجه اخر وهو انه قال هنا ان النفوس البشرية متحدة في النوع فلو جعلنا نفسنا معلول نفس اخرى فلا يخلو اما ان يكون العلة نفس واحدة او اكثر من واحد فان كانت نفس واحدة فاما ان يكون معينة او غير معينة ومحال ان يكون معينة لان النفوس البشرية متحدة في النوع فليس بان تكون اولى من الاخرى ومحال ان يكون غير معينة

احدى النفسين مم

لان المعين

لان المعين يستدعي علة معينة فان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا لوجود شيء متى فرض عدمه فانه يلزم من فرض عدمه عدم ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء معيناً في وجوده واما ان كانت النفس معلولة لاكثر من نفس واحدة فهو باطل لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة لكن ذلك محال لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير فان المجموع الذي قبل زماننا اقل من المجموع الذي في زماننا وذلك الاقل كان مؤثراً فاذن بعض احاد المجموع الذي في زماننا كاف في التأثير فيستحيل ان يكون المجموع مؤثراً لما عرفت انه لا يجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع النفوس السابقة ولا ببعض احادها دون البعض فاذن يمتنع استنادها الى شيء من ذلك وهو المطلوب وهذه الحجة مما بها باس لو ثبت اتحاد النفوس في الماهية والله اعلم **الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفوس** اعلم انا قد بينا ان نفس الانسان هي ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم ببديهة عقله ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة وبالجملة فعلم الانسان بوجوده وبوحدته علم بديهي جلي فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان بل المطلوب بالبحث والنظر في النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية احوالها من الحدوث والبقاء ولكن القدماء لما فرقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملتنا شيئاً هو كالاصل والمبدا وان سائر القوى كالتوابع والفروع فلنذكر المذاهب المقولة في هذا الباب ولنذكر دليل كل فريق فذهب بعضهم الى ان النفس واحدة وهم على قسمين فمنهم من قال النفس يفعل كل الافاعيل بذاتها لكن بواسطة الالات المختلفة وهذا هو المذهب الحق عندنا على ما مضى ومنهم من قال النفس مبدا لقوى جسمانية كثيرة يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب الشيخ ومنهم من قال النفس ليست واحدة ويكون في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية فاما المنكرون لوحدة النفس فقد احتجوا بانهم قالوا النبات وله النفس الغاذية والحيوانات ولها النفس الغاذية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما راينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها امور متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها واستغنا كل واحد منها عن الآخر ثم راينا مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بانهم قالوا قد دللنا على ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة

مطلب وجه التسمية العقل الفعال

فرعوا

وان كل قوة فهي من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوانية عن المؤذيات ولا يكون القوة المدركة متاثرة مما يتاثر بها ان عنه واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة تكون متمانعة على الفعل وتارة يكون مترافقة اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا بشي العلائق اشتهينا او غضبنا والمتدافعة فلانا اذا توجهنا على التفكر اختل الحس لما احتاج الى الحس اختل الغضب والشهوة واما المدافعة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شي مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها والا لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لان الفعل في كل قوة اذا لم يكن له اتصال بالقوة الاخرى وليست الالة مشتركة بل لكل واحد منها الة مخصوصة وجب ان لا يحصل بينهما هذه الممانعة والمعاونة واذا ثبت وجود شي مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الاولان باطلان بما مضى في الفصول السابقة فبقي القسم الثالث وهو ان يكون لجميع القوى شي لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو النفس فان قيل لو كانت هويتك هي النفس لكنت تعرف النفس اني وليس كذلك فانك لا تعرف النفس الا ببرهان فنقول المجهول هو تسمية هويتك بالنفس واما الماهية المسماة بالنفس فهي معلومة لك ابدا لان النفس هي الذات المستعملة للالات البدنية في اصناف الادراكات والتحريكات وذلك معلوم من غير حاجة الى برهان هذا حاصل كلام الشيخ وللقائل ان يقول اما المعنى بكون النفس رباطا لهذه القوى فان عنيت به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون البعض معاونا للبعض على فعله او معاوقا فان العلة اذا وجدت قوى مخصوصة في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها الة خاصة كان كل واحد منها منفصلا عن القوة الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الاخر عن فعله اليس ان العقل الفعال مبدا الوجود جميع القوى في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدا واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض عن البعض او يعينه على ذلك وان عنيت به ان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة لها فهذا الكلام وصحيح الا انه يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات ويكون ذاتها محلا لهذه القوى ومبدا لهذه الافعال فاذا ابصرت اشتهت او غضبت وهذا هو الحق ولكن ذلك يوجب القول ببطلان القوى التي يثبتها الشيخ في بعض الاعضاء المخصوصة فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات قوة باصرة في الروح الذي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح الذي في العصب الصماخي وبالجملة فالانسان انما ابصر

وسمع

وسمع بابصار وسماع قائم به لا بابصار وسماع قائم بغيره الوجه الثاني انه يقال المعنى بكون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا احست بالمحسوس الجزئي استعدت النفس لان تدرك ذلك على وجه كلي مثلا اذا ادركت القوة الباصرة صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا وهيئة كذا وكل ذلك لا يخرجه عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية فانها لا تصيره بذلك جزئيا وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان يدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشي فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير بالتخصص القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة فهكذا الحال ينبغي ان يتصور كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ واما حجة المكثرين للنفس فهي ضعيفة جدا لانا نقول القوة على الادراكات العقلية هي بعينها القوة على الادراكات الحسية بل نقول هي غير مختلفة لكن محلها النفس ولا يلزم من كون محلها في الحيوانات اجسام ابدانها انها في الانسان كذلك بل هي يستدعي محلا فاما تعين ذلك المحل فهو موقوف على البرهان وايضا لو قلنا بان القوة على الادراك والتحريك واحدة لم يلزم ان يكون في جميع المواضع كذلك فانه ليس يمتنع ان يوجد قوة واحدة متعلقة بانواع كثيرة ثم يوجد لكل واحد من تلك الانواع قوة على حدة ويكون القوة القوية على كلها مخالفة بالماهية للقوة القوية على بعضها واذا احتمل ذلك سقط ما قالوه الفصل الحادي عشر في المتعلق الاول للنفس اعلم ان ذلك هو الروح وهو جسم لطيف بخاري يكون من الطف اجزاء الاغذية بحيث يكون نسبته الى الاجزاء اللطيفة من الغذاء كنسبة العضو الى الاجزاء الكثيفة وانما عرفنا ان المتعلق الاول للنفس هو هذا الروح لان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد مما يلي جهة الدماغ والشد لا يمنع الا نفوذ الاجسام والتجارب الطبية ايضا شاهدة بذلك واذا ثبت ذلك فنقول قد ثبت ان النفس واحدة فلا بد من عضو واحد يكون تعلق النفس به اولا ثم بسائر الاعضاء بواسطته وقد دللنا على ان اول عضو يتخلق هو القلب وانه هو منبع الروح فيجب ان يكون التعلق الاول للنفس بالقلب ثم بواسطته بالدماغ والكبد وسائر الاعضاء فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا لكانت الارواح النفسانية فائضة من القلب الى الدماغ ولو كان كذلك لكان منبت الاعصاب هو القلب لا الدماغ لان منبت الالة يكون من المبدا ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه فنقول قد بينا في شرحنا للقانون انه لم يقم دلالة يقينية على ان منبت الاعصاب هو الدماغ واما الان فلنسلم ذلك ونقول لم قلتم بان منبت الالة يجب ان يكون من المبدا بل من الجائز ان يكون العضو المستفيد منبتا لالة الاستفادة فاذا وصلت الالة الى العضو المفيد حينئذ تتادى فيه الارواح الحاملة للقوى واستقصاء الكلام في ذلك مذكور في شرح القانون فمن اراد ذلك

فيطلبه من نفسك وبالله التوفيق **الباب السادس من الفن الثاني من الحكمة**
النظرية من الكتاب الثاني في شرح افعال النفس وفيه احد عشر فصلا
الفصل الاول في خواص النفس الانسانية وهي عشرة فمنها النطق وذلك
لان الانسان غير مستغن في معيشته عن المشاركة فان الانسان الواحد لو لم يكن
في الوجود الا هو والا الامور الموجودة في الطبيعة لهلك او ساءت معيشته
بل الانسان محتاج الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس فان الاغذية
الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية
فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تحسن معيشته والانسان الواحد
لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من المشاركة حتى يخبز هذا لذلك
وذاك ينسج لهذا فلهذه الاسباب احتاج الانسان الى ان يكون له قوة على ان يعلم
الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت
لانه يحصل منه حروف تركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة تلحق البدن ويكون
شيئا لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى الشعور عليه وبعد الصوت
الاشارة الا ان الصوت اولى من الاشارة لان الاشارة لا يتناول الا المرئي من الجهات
ويحتاج المعلم الى ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة ففائدة الاشارة اقل ومؤونتها
اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم تقرر الاصطلاح على تعريف ما في النفس
بالعبارات واما الحيوانات الاخر فان اغذيتها طبيعية وملابسها مخلوقة معها
فما كان بها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا يقف بها غيرها على ما في
نفوسها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة جملية على حصول حالة ملائمة او منافرة
واما الاصوات الانسانية فانها تدل دلالة تفصيلية ولعل الامور التي يحتاج
الانسان الى ان يعرفها امور غير متناهية ومنها استنباط الصنائع العجيبة والحيوانات
الاخر ذلك لا سيما النحل في بنائها البيوت المسدسة ولكن ليس كذلك مما تصدر
عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ولذلك لا تختلف ولا تتنوع هكذا
قاله الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية ومنها انه يتبع ادراكه للاشياء النادرة
حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع ادراكه الاشياء المؤذية حالة تسمى
الضجر ويتبعه البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية تقتضي المنع من بعض الافعال
والحث على بعض الافعال ثم ان الانسان يعتقد ذلك من صغره ويستمر
نشوؤه عليه ثم انه لا يرى احدا ينازعه وينكر عليه فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب
الامتناع من احدهما والاقدام على الآخر فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا
جميلا واما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم
لا يأكل صاحبه فليس ذلك اعتقادا في النفس بل هيئة اخرى نفسانية وهي

ان كل

كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا
عن اكله وافتراسه لذلك الشخص وربما يقع هذا العارض عن الهام الهي مثل حب
كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره علم انه اقدم
على قبيح فانه يتبع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة ومنها انه متى ظن ان امرا مضرا
يحدث في المستقبل فانه يتبع هذا الظن حالة تسمى خوفا ويقابله الرجاء واما الحيوانات
الاخر فليس لها خوف ورجاء الا في الان وما يتصل به والذي يفعله النمل من نقل
البر بالسرعة الى حجرها منذرة بمطر يكون فلانها تتخيل ان المطر هو ذا ينزل
كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل انه هو ذا يضربه ويؤذيه ومنها ان الانسان
له ان يروي في امور مستقبلة انه هل ينبغي له ان يفعلها او لا ينبغي فحينئذ يفعل بحسب
ما حكمت به رويته واما الحيوانات الاخر فليس لها ذلك ومنها ان الانسان
يمكنه احضار المعاني الكلية والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا
من المعلومات الحاضرة ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات
لا تقوى على ذلك ومنها شرح العقل النظري والعقل العملي قال الشيخ للانسان
قوة تختص بالآراء الكلية وقوة تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل
ويترك مما ينفع ويضر ويجمل ويقبح ويكون خيرا او شرا ويكون ذلك بضرب
من القياس والتأمل صحيحا كان او سقيما وغايته ان يوقع رايا في امر جزئي
مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا تروي في كيفية
ايجادها واعدامها والماضي ايضا لا تروي في كيفية ايجاده وكذلك الحاضر بل
التروي في كيفية الايجاد يختص بالامور الممكنة المستقبلة واذا حكمت هذه القوة
تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويكون هذه القوة تستمد
من القوة التي على الكليات فمن هناك تاخذ المقدمات الكبرى فيما تروي
وتنتج في الجزئيات اقول هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بان النفس تدرك
الجزئيات فان التروي في ان هذا الفعل جميل او قبيح لا يمكن الا بعد ادراك
هذا الفعل وايضا فلان القياس الذي ينتج ان هذا الفعل قبيح او جميل لا بد
وان يكون موضوع صغراه شخصيا ولا بد وان يكون كبراه كلية والقياس
لا يمكنه عمل القياس الا بعد العلم بالصغرى والكبرى فاذن ههنا شيء عالم بالكليات
والجزئيات معا ثم قال الشيخ والقوة المدركة للكليات تسمى عقلا نظريا
وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب
في الكليات وهذه للشر والخير في الجزئيات وتلك للواجب والممتنع والممكن
وهذه للقبيح والجميل والمباح ومبادي تلك من المقدمات الاولية وما يشبهها
ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والمجربات والمظنونات

الفصل الثاني في صفات النفس الانسانية اعلم ان الاختلاف بين النفوس
في صفاتها الاصلية عائدة الى قوة النفس وشرفها ومقابلها من الخسة والضعف
فلنشرح حالها فنقول النفس القوية هي الوافية بالافعال العظيمة والكثيرة والضعيفة
مقابلها مثاله ان هاهنا نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى
الفكر اختل احساسها وبالعكس فاذا اشتغلت بالحركات الارادية اختل
امر ادراكها وترى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الافعال مثل من يسمع
كلاما ويبصر شيئا ويتفكر في شيء ويتحرك الى شيء كل ذلك معا فالاول هو صاحب
النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية واما النفس الشريفة بغريزتها
فهي الشبيهة بالعلل المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرحمة والقسوة
فلنشرح هذه الامور اما الحكمة فهي اما ان تكون غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية
هي كون النفس صادقة الاحكام في القضايا النظرية وهذه الحكمة الغريزية هي
الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة الكسبية وللنفوس تفاوت فيها فمنها ان الترقي
فيها الى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية ويقابلها النفس البهيمية التي
لا ينتفع بتنبيه منبه وتعليم معلم واما حرية النفس فالنفس اما ان يكون تابعة بغريزتها
الى الامور البدنية واما ان تكون تابعة فالتي لا تكون تابعة هي الحرة وانما سميت هذه
الحالة بالحرية لان الحرية في اللغة يقال على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات
تستعبد فاما التائق الى الامور البدنية فانه سواء تركها او تركها فانه لا يخرج
عن ابل التائق التارك اسوء حالا من التائق الواجد في الحال من حيث ان
التوقان مع الحرمان قد شغل النفس عن اكتساب الفضائل وانه كان احسن
حالا منه في المآل لان عدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنه
ذلك التوقان في ثاني الحال فظهر مما قلنا ان الحرية صفة غريزية للنفس الا التي تحصل
بالتعويد والتعليم وان كانت تلك ايضا فاضلة وهو معنى قول ارسطاطاليس
الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكل
ما كانت النفس علاقتها البدنية اضعف وعلاقتها العقلية اقوى كان اكثر حرية
ومن كان بالعكس كان بالعكس والى هذا اشار افلاطن بقوله الانفس المنزولة
في افق الطبيعة وظلها والانفس الفاضلة في افق العقل واما العفة فهي قريبة
مما ذكرناه الآن الاغلب على الاصطلاح تخصيص لفظ الحرية بغلبة الخروج على المعقول
وتخصيص لفظ العفة بعدم التوقان الى اللذات المستكرهة في المشهور
واما الخيرية فهي عبارة عن التذاذ النفس وتأذيها بخير غيرها وشرها كالتذاذها
بخير نفسها وشرها وتتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة اما الكرم فهو التذاذها
بايصال الخير الى غيرها والرحمة هي تأذيها بشر يتصل الى الغير وهذه الفضيلة تخلف
ذلك الكرم

الاعتد

الاعتد حصول الحرية لان النفس لو كانت طالبة لهذه اللذات لكان استغراقها
في طلبها يمنعها عن الاشتغال بايصالها الى غيرها ولان الذي يطلب لخيرها ربما كان مطلوبا
لها فاستغناؤها الى الوصول اليه يمنعها من ايصاله الى الغير ومقابل خيرية النفس
شرارتها وهي استيثارها بما في هذا العالم دون غيرها ولا تكون متأذية بشر غيرها ولا ملتذة
بخير غيرها ومن ذلك البخل والقسوة والبخل هو ان لا يلتذ بخير بل يستأثر بالخير دونه والقسوة
ان لا يتأذى بشر غيره ولا يبالي بمضرة غيره فهذه جملة الامور المعتبرة في شرف النفس
واذا عرفت ذلك فنقول ان قوة النفس قد تزيد في شرفها وشرفها قد يزيد في قوتها
وقد يتفق لوازمها اما ان كل واحد منهما قد يزيد في الآخر فلان الكرم قد يكون لكرم
النفس وعلو همتها عن ان يلتفت الى حفظ المال وقد يكون لشرفها بخيريتها والشجاعة قد تكون
لقوة النفس واحتقارها الخصم واستشعارها الظفر به وقد يكون لشرف النفس والترفع
عن المهانة والمذلة كما قال ارسطاطاليس النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة وترى
حياتها في ذلك موتها وموتها فيها حياتها فان كانت من قوة النفس فلا بد فيها
من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الحكمة
في الاقدام والاحجام والجبن هو ان يطاوع في الاحجام ولا يطاوع في الاقدام وذلك
اما للجهل او للضعف والتهور هو ان يطاوع في الاقدام ولا يطاوع في الاحجام
وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة والشرف قد يتفقان في اللوازم
فذلك مثل حب الرياسة في النفس القوية الشريفة والحماقة والتزايد القوية الى علة
فانها لجهلها تظن بالظن كونها اهلا لما ليست اهلا له ولقوتها تقدم
على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجة او وقتها
وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها بالمفقود وفقر النفس
كذلك فقد يكون لضعفها وظنها الفقر عند الحاجة وقد يكون لخستها والتكابر
والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة والجور لازم للنفس الخسيسة
المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها
والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحرص والكبر والبلاهة للقوة
النفس الشريفة ايضا والغضب وصغر الهمة لضعف النفس وخسيسة واعلم
ان هذه الصفات تارة يكون بسبب الامزجة وتارة بسبب الامور الخارجية
وتارة بسبب جوهر النفس عند من يقول باختلافها **الفصل الثالث
في كيفية تدرج المدركات من الشخصية الى التجرد** اعلم ان الماهية الانسانية
من حيث هي انسانية طبيعة لا يمنع تصورها عن ان يكون مقولا على كثيرين
ثم ان تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحد ولا التكثر والا لم يكن مقولة على ما يقابل
مقتضاها ولكنها من حيث هي مقولة على الامرين جميعا ثم ان هذه الطبيعة

اذا كانت في مادة مخصوصة تقارنها قدر من الكيف والكم والاين والوضع وجميع
تلك امور غريبة عن طبايعها على ما عرفت ثم ان الحس الظاهر ياخذ الطبيعة الكلية
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة بحيث اذا زالت تلك
النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا يمكنه استثبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة
فيكون كانه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما واما الخيال فانه يبرى الصورة
المنزوعة عن المادة تبرية اشد لانه ياخذها بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود مادة
لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة يكون باقية في الخيال فالخيال
قد جرد الصورة عن المادة تجريدا ما لكنه لم يجردها عن لواحقها لانه لا يمكنه ان يتخيل
الانسان الا مع وضع وكيف ومقدار معين واما الوهم فانه قد تعدى هذه
المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وان عرض لها
ان تكون في مادة فان الخير والشر والموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو كانت
هذه الامور مادية بطباعها لاستحال وجودها في غير الجسم الا انه مع ذلك لا يجرد
هذه المعاني تجريدا تاما لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبمشاركة الخيال
واما القوة العاقلة فانها تاخذ الصورة اخذا مجردا عن المادة من كل وجه
اما ما هو متجرد بذاته فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود في المادة فان العقل
ينزع تلك الصورة عن مادتها ولواحق مادتها نزعا محكما فياخذها اخذا
مجردا حتى يكون انسانا يمكن ان يكون معقولا على كثيرين فهذه مراتب التجريدات
التي للقوى التي يثبتها الشيخ فاما على المذهب الذي اخترناه فهي انواع مختلفة
من الادراكات حاصلة للنفس

الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها

النفس حين ما يكون خالية عن العلوم الاولية تسمى عقلا
هيولانيا تشبيها لها بالهيولى القابلة لكل صورة وحين ما يرتسم
فيها العلوم الاولية تسمى عقلا بالملكة وهذه العلوم بها يتوصل النفس
الى اكتساب سائر العلوم وقد بينا في باب العلم ان نفوس الناس مختلفة
في هذه الجهة فمنها القدسية النبوية التي عرفت حالها من شدة هذا الاستعداد
وقوته فيها ومنها الفاقدة لها ومنها نفوس متوسطة وهي الاكثرية الوجود
واما الطرفان فانهما الاقليان الا ان الطرف الاشرف اعز وجدانا واكثر قلة
واما عند ما يحصل العلوم الكسبية الا انها لا يكون حاضرة بالفعل بل بحيث
متى شاء صاحبها استحضرها فانها تسمى عقلا بالفعل واما عند اعتبار
ما يكون تلك الصور الكسبية حاضرة مشاهدة فانها تسمى عقلا مستفادا

الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار والكهنة والسحرة بل النائمون والممرورون

قد عرفت ان الحواس خمس وعرفت
الباطنة،

ان الحس

ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فنقول ان الصور المحسوسة ينطبع
في الحس المشترك من وجهين احدهما ان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور
المحسوسات الموجودات في الخارج وادتها الى الحس المشترك فحينئذ ينطبع تلك الصور
في الحس المشترك فيصير مشاهدة وثانيهما ان القوة المتخيلة التي من شانها
تركيب الصور اذا ركبت صورة فان تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك
ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبتها المتخيلة في الحس المشترك صارت مشاهدة
للحس المشترك حسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج لان الصور الواردة
عليه من الخارج ما كانت مشاهدة لانها وردت عليه من الخارج بل لانها انطبعت
في الحس المشترك فكذلك الصور التي تجيء من جانب المتخيلة وتنطبع في الحس المشترك
وجب ان تصير مشاهدة ومثال الحس المشترك المرآة فان كل صورة تنطبع فيها من كل
جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك من اي جهة
انطبعت كانت محسوسة واذا عرفت ذلك فنقول الصور التي تشاهدها الابرار
والكهنة والنائمون والممرورون ليست موجودة في الخارج فان الامور الخارجية لا يختص
بدركها شخص دون شخص مساو له في اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع وسلامة
الالات فاذن ورودها على الحس المشترك من داخل اعني من القوة المتخيلة الدائمة الفعل
في التصويرات والتركيبات ولو خليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن نقش الحس
المشترك بمثل هذه الصور الا عند كلال الروح ولكن تصرفها عن هذا الفعل امران
احدهما ان الحس المشترك اذا انتقش بالصور التي تورده الحواس الظاهرة لم يتسع للصور
التي تركبها المتخيلة فحينئذ يتعوق المتخيلة عن العمل والثاني تسلط العقل والوهم
عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة عند ما يستعملانها فيما يعنيهما
فان المتخيلة عند ذلك لا تتفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها ثم اذا اتفق
ان خلاها او احدهما قوي سلطان المتخيلة فاخذت في التلويح والتشبيح اما في النوم
فعند ما كثرت صورة احداث غليظة وهو اعني الحواس الظاهرة فيتعطل الحس المشترك
عما يتادى اليه منها ويتسع للانطباع بالصور التي تركبها المتخيلة وينقلب تلك الصور
المتخيلة مشاهدة مرئية واما في حالة المرض فان النفس تكون مشغولة بتدبير البدن
فلا يمكنها حينئذ ان تتفرغ لتثقيف المتخيلة فحينئذ يقوى سلطان المتخيلة وتغفلت
كما به تلويحها وتشبيحها وما يرى في حالة الخوف من الصور الهائلة فهو ايضا بهذا
السبب فان الخوف المستولي على النفس يصرفها عن تثقيف المتخيلة فلا جرم
استبدت المتخيلة برسم صورها له في الحس المشترك كصورة الغول وكذلك
قد يستولي على النفوس الضعيفة العقل قوة الشهوة شيئا فيشتد
تلك الشهوة حتى يغلب النفس ويصرفها عن الضبط فترى تلك الامور

المشتهاة مشاهدة فهذا هو سبب مشاهدة الصور النقشة لا وجود لها في الخارج

الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة

اعلم ان الصور التي تركبها المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة اما الكاذبة فوقوعها على ثلثة اوجه الاول ان الحس الظاهر اذا ادرك شيئا وبقيت صورة ذلك المدرك في خزانة الخيال فبعد النوم يرتسم في الحس المشترك تلك الصورة التي بقيت مخزونة في الخيال الثاني ان القوة الفكرية اذا الفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم تنطبع في الحس المشترك كما ان الانسان اذا تفكر في الانتقال من موضع الى موضع او يرجو شيئا او يخاف شيئا فانه يرى تلك الامور في النوم الثالث انحراف الروح الحامل للقوة المتخيلة اذا تغير فانه يتغير افعالها بحسب تغير مزاج تلك الروح فان الذي يميل مزاجه الى الحرارة رأى في النوم النيران ومن مال مزاجه الى البرودة رأى الثلوج ومن مال مزاجه الى الرطوبة رأى الامطار ومن مال مزاجه الى اليبوسة رأى الاشياء المظلمة فهذه الانواع الثلاثة من الرؤيا لا عبرة بها بل هي من قبيل اضغاث الاحلام فاما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين احديهما ان جميع الامور الكائنة في العالم مما كان ومما سيكون ومما هو كائن موجود في علم الباري تعالى والملائكة العقلية والنفوس السماوية وثانيتهما ان النفس الناطقة من شأنها ان تتصل بتلك المبادي وتنتقش فيها الصور المنتقشة في تلك المبادي وانعدام حصول ذلك ليس لبخل من جهة تلك المبادي ولعدم كون النفس قابلة لتلك الصور بل لاجل انغماس النفس في البدن وعلائقه صار مانعا من ذلك الاتصال التام واذا عرفت ذلك فنقول ان النفس اذا حصل لها ادنى فراغ من تدبير البدن اتصلت بطباعها بتلك المبادي فينطبع فيها من الصور الحاصلة عند تلك المبادي ما هو اليق بتلك النفس واولى الامور بها ما يتصل بذلك الانسان او باهله وولده واهل بلده واقليمه فان كان الانسان منجذب الهمة الى المعقولات لاحت له منها اشياء ومن كانت همته مصالح الناس رآها ثم ان المتخيلة التي من طباعها محاكاة الامور تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور في الحس المشترك فيصير مشاهدة ثم ان الصورة التي ركبتها المتخيلة من ذلك المعنى اما ان يكون شديد المناسبة لذلك المعنى حتى لا يكون بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصورة التي ركبتها المتخيلة فرق الا من جهة الكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية من التعبير وان لم يكن كذلك الا انه مع ذلك بين تلك الصورة وبين ذلك المعنى نوع مناسبة مثل ان يصور المعنى بصورة ضده او بصورة لازم من لوازمه تخيلته يحتاج الى التعبير وفائدة التعبير التحليل بالعكس يعني ان يرجع من الصورة التي ثبتت في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة وان لم يكن بين المعنى الذي ادركته النفس والصور التي ركبتها المتخيلة مناسبة اصلا اما لسبب من الاسباب الثلاثة المذكورة واما لقوة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة اخرى حتى تنتهي

ذة التعبير التحليل بالعكس اي ان يرجع من الصورة الى التي ثبتت في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة

بالآخرة

مطلب لا اعتماد على رؤيا الكذابين والشاعر

بالآخرة الى صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فحينئذ تكون هذه الرؤيا ايضا من باب اضغاث الاحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكذابين والشاعر لان متخيلتهم قد تعودت بالانتقالات الكاذبة الباطلة

الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب

النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة بحيث يكون اشتغالها بتدبير البدن لا يمنعها عن الاتصال بالمبادي المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في حال اليقظة مثل ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادي المفارقة ويرتسم فيها ادراك لبعض ما كان او سيكون من المغيبات ثم يفيض عنها الاثر الى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع منه في الحس المشترك وربما يسمع ذلك الانسان كلاما منظوما من هاتف او يشاهد منظرا في الكل ابهة واجل شكل يخاطبه بكلام فيما يهمه من احواله واحوال من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر الجزئي غير مخالف للمعاني الكلية التي ادركتها النفس الا بالكلية والجزئية كان وحيا صريحا وان حكاه الخيال مغيرا لما ادركته النفس كان محتاجا الى التاويل وانما تعرف المتخيلة عن هذا الانتقال امران احدهما تمثل الصور الحاصلة في النفس من جانب المبادي على نعت الجلاء والوضوح فيصير ذلك مانعا لها عن التصرف فيها مثل ما ان الصور المحسوسة يمنعها عن التغيير لشدة جلاء تلك الصور وثانيهما الضبط الذي يحفظها من جهة النفس فان ذلك ايضا صارف واما النفوس التي ليس لها من القوة ما تخلص بذواتها عن شغل التخيل فربما يستعين في حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما يستعين بعضهم بشدة حثيث وبعضهم بتامل شيء شفاف او براق لامع يورث البصر ارتعاشا فان كل ذلك مما يدهش الخيال فيستعد النفس بسبب حيرتها وانقطاعها في تلك اللحظة عن تدبير البدن لان تتهيأ لفرصة الغيب كما ذكرنا وهذه هذا انما يكون في منعفي العقول المصدقة لكل ما يحكى لهم من مسيس الجن مثل الصبيان والبله فاذا احارت حواسهم وكانت اوهامهم شديدة الانجذاب الى مطلب معين لا جرم يقع لنفوسهم التفات في تلك الحالة اللطيفة الى عالم الغيب وتتلقى ذلك المطلوب فتارة يسمع خطابا ويظن انه من جني وتارة يترآى له صورة مشاهدة فيظن انه من اعوان الجن فيلقي اليه من الغيب ما ينطق به في اثناء الغشي فياخذه السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مهماتهم فهذا جملة ما تقوله الشيخ تقريرا على القول بالقوى واما اذا جعلنا النفس هي المدركة والمتخيلة والمشاهدة لهذه الصور فتطبيق هذه الوجوه على ذلك سهل والى الحق اقرب

الفصل الثامن في الامور الغريبة التي تصدر عن اقوياء النفوس

قد بينا في باب العلم ان تصورات النفس قد تكون اسبابا لحدوث حادث

من غير ان يحصل هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل ان النوم والغضب يوجبان
سخونة البدن ويتصور السقوط لمن يمشي على جذع موضوع على حال يوجب السقوط
وكذلك يتصور الصحة والمرض يوجبهما واذا كان كذلك فليس يستبعد ان يتفق لبعض
من النفوس القوية جدا اما قوة ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس او لاجل مزاج
اصلي يقتضي اختصاص تلك النفس بمثل تلك القوة ان تتعدى تاثيرها الى غير بدنها فتحدث
هناك انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض باستشفائه ويسقى الارض باستسقائه
ويحدث الزلزلة والطوفان والخسف ويصير الحيوان حيوانا آخر والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق
العادات المنقولة عن الانبياء والذي يحقق ان تاثير النفس قد يتعدى عن البدن
حال الاصابة بالعين فان المتعجب العاين من شي يقتضي بخاصيته تغير حال ذلك
الشي واذا احتمل ذلك في موضع فلنتعقل في ساير المواضع **الفصل التاسع**
في الفرق بين السحر والطلسمات والنيرنجات. اعلم ان الاحوال العجيبة الغريبة
الحادثة في هذا العالم اما ان يكون اسبابها تصورات نفسانية او امور جسمانية
اما اذا كان حدوث تلك الغرايب عن التصورات المجردة النفسانية فاما ان يكون
تلك الغرايب والعجايب اريد بها اصلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصراط المستقيم
واما ان يكون قد اريد بها توريط الناس في مهاوي الآفات والشر فالاول يسمى
بالمعجزة والثاني يسمى بالسحر واما اذا كان حدوث تلك الغرايب عن اسباب جسمانية
فاما ان يكون حدوثها عن تمزيج قوى سماوية بقوى ارضية واما ان يكون حدوثها
لاجل خواص غريبة موجودة في الاجسام العنصرية والاول هو الطلسمات
والثاني هو النيرنجات **الفصل العاشر في الالهامات** وهي مثل حال الطفل
ساعة يولد من تعلقه بالثدي ومثل ان الطفل اذا اقيم فاذا شارف السقوط
بادر الى التعلق بما يمسكه واذا تعرض لحدقته نار اطبق الجفن من غير روية وفكرة
لكانه غريزة للنفس لا اختيار فيه وكذلك للحيوانات الهامات غريزية والسبب
في ذلك ان المناسبات التي بين الانفس وبين مباديها منها ما يكون دائمة لا ينقطع
وهي هذه الالهامات ومنها ما لا يكون دائمة وذلك مثل خاطر الصواب وهذه
الالهامات يقف بها النفس على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذئب
تحذره كل شاة وان لم تره قط ولا اصابتها منه آفة والفارة تحذر الهرة
وكثيرا من الطيور تحذر جوارح الصيد وان كانت البتة ما رأتها قط قبل ذلك
وافعال الحيوانات تارة يكون على هذا الوجه وتارة بسبب التجربة فان الحيوان
اذا نال لذة او الما مقارنين لصورة حسية ارتسم في النفس صورة الشي وصورة
المقارن وما بينهما من النسبة فاذا وقع الاحساس باحد الشيئين شعرت النفس
حسسنا بالمقارن وبينهما من النسبة كاذا الاخر المطلوب والمهروب عنه ولهذا

تحاف

موضوع على صح

تخاف الكلاب المدر والخشب **الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر**
اما الذكر فقد يوجد في كثير من الحيوانات واما التذكر فهو الاحتيال لاستعادة
ما اندرس والاشبه انه ليس الا للانسان والتذكر يشبه التعلم من وجه ويخالفه
من وجه آخر اما المشابهة فلان التذكر انتقال من امور يدرك ظاهرا او باطنا
الى امور غيرها والتعلم انتقال من معلوم الى مجهول واما المخالفة فلان التذكر
طلب ان يحصل في المستقبل مثل ما كان في الماضي والتعلم ليس الا ان يحصل في المستقبل
شي آخر وايضا فالمصير الى التذكر ليس من اشيا توجب حصول الغرض بل على
سبيل علامة ما اذا حصل قريبا من المطلوب انتقلت النفس اليه في مثل
تلك الحال وان كانت الحال بغير ذلك لم يجب كمن يخطر بباله كتاب فيتذكر فيه
مصنفه وليس يجب من خطور ذلك الكتاب بالبال خطور مصنفه لا محالة
لكل انسان واما التعلم فان الطريق المودي اليه ضروري وهو القياس والحد
ومن الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر وذلك لتلبس مزاجه ويكاد
ان يكون الامر في الفهم والتذكر بالتضاد فان الفهم لا يتم للنفس الا بروح لطيف
سهل الحركة والذكر يحتاج الى روح يابس المزاج فان قيل الصبيان مع رطوبتهم
يقوى حفظهم فنقول ذلك لان نفوسهم لا تشتغل الا بالشي الواحد فلا جرم
يقوى ذلك الحفظ واعلم ان الرجا تخيل امر ما مع ظن انه يكون واما الامنية
فهي تخيل امور شهوانية والحكم بالتذاذ بكونها ان لو كان والخوف مقابل الرجا على سبيل
التضاد واليأس عدمه والسلام **الباب السابع من الفن الثالث**
من الجملة الثانية من الكتاب الثاني في حال النفس بعد مفارقة البدن وفيه
ثلثة فصول **الفصل الاول** في اثبات سعادتها وشقاوتها اعلم ان لنا
على اثبات اللذة العقلية حجتين احداهما انية والثانية لمية اما الحجة الانية وهي
المذكورة في الاشارات وهي ان اللذة القوية عند الجمهور هي الحسية مثل
لذة الاكل والشرب والوقاع ثم انا نشاهد بعض الناس يتركون هذه
الامور اما رجاء لنيل لذة الغلبة ولو في شي حقير كالنرد والشطرنج وبعضهم
يتركونها لادنى مهانة تصيبهم بسببها وبعضهم يتركونها لاربي ذكر يقع لهم بل
الرجل الشجاع الذي قد يحمل على عسكر يتيقن انه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذة
الحمد ولولا ان لذة الغلبة او ازالة المهانة او لذة الحمد اقوى عندهم من لذة
الاكل والشرب بل من لذة الحيوة والا لما رجحوا هذه اللذات على تلك اللذات
بل هذا لا يختص بالانسان فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه
على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات ربما توثر ما ولدته على نفسها
وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها فدل

وذلك ادراك الاول اللذات العقلية صح

فان كلاب الصيد قد يصطاد ثم يصبر على ما صح

ان اللذات الباطنة اعظم من اللذات الظاهرة الثاني وهو ان الملائكة لا ياكلون
ولا يشربون ومن المعلوم بالضرورة عند كل عاقل ان حالهم اطيب من حال
البهائم لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على اثبات اللذات العقلية واما الحجة
اللمية فهي ان اللذة هي ادراك الملائم واذا كان كذلك فمتى كان الادراك اشد
والمدرك اشرف كانت اللذة الحاصلة اتم والملائم للنفس الانسانية
هو ادراك المعقولات والادراك العقلي اشد اكتناها من الادراكات الحسية
والمدرك العقلي هو البارى تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم واذا كانت
الادراكات العقلية للنفس اكمل من الادراكات الحسية وادوم منها واكثر
عددا منها والمدركات العقلية اشرف من المدركات الحسية بلا نسبة لاحدهما
الى الآخر وجب ان يكون الالتذاذ العقلي اقوى بكثير من الالتذاذ الحسي بل لا يكون
لاحدهما الى الآخر نسبة فان قيل فنحن في هذه الحياة تحصل هذه العلوم فلما
لا نلتذ بها فنقول من الجائز ان يكون سبب اللذة او الالم حاصلا ولم يحصلا *(بالشعور)*
الا ترى ان العضو الذي صار خدرا بالبرد اذا احترق او قطع بالسكين فانه لا يجد
الالم في الحال ولكن متى زال العايق ظهر البلاء العظيم فكذلك ههنا انغماس النفس
في تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللذات فاذا زال هذا المانع ظهرت
اللذة فان قيل الشيء انما يستلذ حال حدوثه لا عند استقراره بدليل ان نحو الاشد
الاشياء موافقة ثم انا لا نستلذ بها مثل نستلذ الوقاع وما ذلك الا انها لاجل كونها
باقية غير ملذة فهذه اللذات العقلية بعد المفارقة يكون باقية فكيف يكون
لذيذة مع بقائها وايضا فلان العلاقة البدنية كيف صارت مانعة عن هذه
اللذات العظيمة والآلام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البدن واستحكام العلاقة
مع هذه الامور فنقول انا قد بينا انه ليس من شرط حصول اللذة تجدد الحال
واما اللذات والآلام الجسمانية فانما يعتبر فيها التجدد لان اللذة يستدعي ملتذا
وملتذا به ولا بد وان يكونا موجودين فاذا اشتدت الحرارة في العضو فما دام
المزاج الاصلي باقيا كان الشعور بتلك المنافرة باقيا فكان الالم حاصلا واما اذا بطل
المزاج الاصلي وصارت تلك الحرارة جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم يبق المنافرة
لان المنافرة انما يكون بين الشيئين فلما بطلت طبيعة العضو ولم يبق الا تلك
الحرارة فكيف يكون المنافرة حاصلة واذا لم يكن المنافرة حاصلة لم يحصل الشعور
بتلك المنافرة فلم يحصل الالم فلهذا السبب لم يحصل الالآم واللذات الجسمانية
الا عند تغير الحال لان حقيقة اللذة والالم لا يحصل الا عند التغير واما الشك
الثاني فضعيف جدا لان اللذات والآلام النفسانية وان كانت في غاية القوة *(لان صح)*
الا ان تعلق النفس بالبدن وانجذابها الى تدبيره ايضا في غاية الكمال فيجوز

انه يكون

انه يكون احدهما عايقا عن الآخر **الفصل الثاني في بيان مراتبها في السعادة والشقاوة** النفوس لا تخلو اما ان يعتبر حالها بحسب قوتها النظرية او بحسب
قوتها العملية فان اعتبر الاول فاما ان يكون قد حصلت العقايد الحقة او حصلت
العقايد الباطلة او ما حصلت اعتقادا اصلا واما ان اعتبر حالها بحسب قواها
العملية فاما ان يكون خيرة او شريرة او لا يكون خيرة ولا شريرة فهذه اقسام
فلنتكلم في حكم كل واحد منها القسم الاول وهو النفس التي حصلت الاعتقادات
الحقة فهي تكون سعيدة ملتذة باتصالها بالمبادي العالية الشريفة المقدسة
واما قدر العلم الذي عنده تحصل هذه السعادة فقال الشيخ ان هذا الكلام لا يمكن
انه انص عليه ولكنه في كتاب المباحثات اكتفى بالتفطن بالمفارقات وفي كتابي الشفاء
والنجاة زعم ان ذلك هو ان يتصور النفس الان ان المبادي المفارقة تصورا
حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات
الكلية دون الجزئية ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض
والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور
العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها
واية وحدة تخصها وانه كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه
وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد
للسعادة استعدادا واما القسم الثاني وهو النفس التي تنبهت لكمالها الذي
هو معشوقها واشتاقت الى تحصيل ذلك الكمال وذلك عندما تبرهن لها ان
من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والانتقال
من الحاضرات الى الغائبات والاستكمال بتلك التصورات بالفعل الا انها
لم تحصل هذه الكمالات بل حصلت اضدادها فانها بعد المفارقة يعرض لها
من الآلام لفقدانها الكمالات المعشوقة لها مثل ما يعرض من اللذة التي اوجبنا
وجودها ودللنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الالم الذي لا يساويه تفريق النار
للاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج وصاحب هذا الجهل انما لا يدرك هذا الالم
للعذر الذي قدمناه واما القسم الثالث وهو النفوس البلهاء التي لم تكتسب
الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيات الردية صارت *(البدنية صح)*
الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة للهيات الردية فتتعذب عذابا شديدا
بفقد البدن الذي هي مشتاقة اليه وقال بعضهم ان هذه الانفس اذا كانت *(معادها)*
زكية وفارقت البدن وكانت متصورة لامور قيل لهم في عاقبتهم من الحور *(تعبت لها حج ... صح)*
والقصور فانهم اذا فارقوا الابدان ولم تكن لهم علوم تسعدها ولا جهل تشقيها
فانها يتخيل جميع ما قيل لهم في الدنيا ويكون آلة تخيلهم لذلك جرما من الاجرام

السماوية فتشاهد جميع ما قيل لهم في الدنيا من احوال القبر والبعث والجزاء ويكون الانفس الردية ايضا مشاهدة العقاب المصور لهم في الدنيا فان الصور الخيالية ليست بضعف عن الحسية بل يزداد عليها تاثيرا كما ترى في المنام فربما كان المحكوم به اعظم شانا في النفس من تاثير المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل واعترض بعضهم على ذلك بان قال النفوس الفلكية لا شك انها غير متناهية فان تعلق كل واحد منها بجزء من اجزاء الفلك لزم ان يكون للفلك اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وايضا فاجزاء الفلك متشابهة في الماهية فليس بعض الاجزاء بان يكون آلة لبعض النفوس اولى من البعض وان كان الجزء الواحد آلة لعدة من النفوس فذلك محال لان الشيء الواحد لا يكون آلة للفاعلين الكثيرين في افعال مختلفة وايضا فان ذلك مبني على ان التخيل انما يكون بآلة جسمانية وقد عرفت ما فيه واما القسم الرابع وهو النفوس المتجردة في الدنيا عن العلائق البدنية فلا شك انها بعد المفارقة لا تتعذب بمفارقتها واما القسم الخامس النفوس التي اشتدت محبتها للعلائق البدنية فقالوا انها تتعذب بسبب المفارقة مدة ثم ان تلك المحبة تزول وينقطع العذاب الذي يكون بسببها فان كل هيئة لا يتغير فاعلها ولا قابلها استحال عليها التغير والزوال فمحبة النفس الناطقة للبدن اما ان يكون موقوفة على تعلقها بالبدن او لا يكون فان كانت موقوفة على ذلك التعلق لزم ان يزول تلك المحبة عند المفارقة حتى لا تتعذب النفس البتة بسبب هذه العلاقة وان كان ثبوت هذه المحبة لا يتوقف على هذه العلاقة فحينئذ استحال زوالها عن النفس لان جوهر النفس بعد المفارقة يكون قابلة لتلك الهيئة ابدا والجوهر المفارق الذي هو علة وجود تلك الهيئة لا يتغير واذا امتنع التغير على فاعل تلك الهيئة وقابلها استحال التغير عليها واذا كانت تلك الهيئة دائمة وهي سبب للعذاب كان العذاب دائما فنقول ان المحبة هيئة قابلة للاشد والاضعف ونرى ان الشيء المحبوب متى طال زمان المفارقة عنه فان المحبة له تضعف ولا تزال يزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان المفارقة الى ان لا يبقى من المحبة شيء فكذلك هاهنا فهذا ما قيل في الجواب وبالجملة هو غير دافع للشك المذكور وبالجملة ما لم يجوز عروض التغير للنفس بعد مفارقتها للبدن لا يزول الشك واذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسبب العقائد الفاسدة واما القسم السادس

وهو

وهو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة والكاذبة وعن الاعمال الجيدة والردية ولعلها هي النفوس الهيولانية المفارقة ثم رايت للحكماء في ذلك كلاما وهي اما ان تبقى لا ملتذة ولا متالمة فحينئذ يكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واما ان يقال بانها اذا فارقت ابدانها فانه يفيض عليها من المبادي العالية صور عقلية يلتذون بها ولكن تجويز ذلك يفضي الى تجويز ان يحصل للنفوس علوم بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الردية صور عقلية يلتذون بها فهذه امور لا بد لنا من التفكر فيها

الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمانيين

من الناس من زعم ان السعادة والشقاوة للنفس فقط وهم الحكماء على التفصيل الذي مضى ومنهم من زعم انها للبدن فقط وهم اكثر المتكلمين ومنهم من زعم انها لمجموع النفس والبدن اما المتكلمون فمنهم من يقول ان الله تعالى يعدم الشخص ثم انه يعيده بعد عدمه بعينه ومنهم من استبعد ذلك فزعم انه تعالى يجمع اجزاءه التي تفرقت بموته ويركبها على الشكل الذي كان فيكون ذلك الشخص هو الذي كان فاما بيان ان المعدوم لا يعاد فقد مضى واما ان الشخص هل يمكن اعادته بعد تفرق اجزائه فقد انكرت الحكماء وجوهه ونحن ننقلها

في اول الكتاب
في استحالة ذلك

الاول قالوا ان تشكل زيد وهيئته وتخطيطه وتركيب بنيته اما ان يكون معتبرا في كونه هو او لا يكون فان كان معتبرا فلا شك ان ذلك الشكل والتخطيط اعراض وهي تعدم عند تفرق اجزاء زيد فلا يمكن اعادته فعلى هذا يمتنع اعادة بعض الامور التي يتوقف عليها هوية زيد فوجب ان يمتنع اعادة زيد من حيث هو هو وان لم يكن ذلك الشكل والتخطيط معتبرين في هوية زيد وجب ان يكون هوية زيد باقية عند عدم ذلك الشكل والتخطيط فاذا صارت الاجزاء متفرقة عديمة الحيوة والحس والحركة وجب ان يكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلو كان الامر كذلك لكان زيد باقيا ابدا ولا يكون تركيب اجزائه بعد تفرقها اعادة له

الوجه الثاني قالوا لو اعيدت البنية لكان لا يخلو اما ان يكون المعاد هو الاجزاء التي كانت موجودة عند الموت او الاجزاء التي حصلت في مدة العمر والاول باطل والا لزم ان يعاد الاعور والمعيب كذلك وهو باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لانه اذا اغتذى انسان بانسان فلا بد وان يصير بعض اجزاء الماكول جزء البدن الآكل فلو اعيد ذلك الجزء فليس بان يجعل جزءا من الآكل اولى من ان يجعل جزءا من الماكول فاما ان يجعل لهما جزءا وهو محال او لا يجعل جزء الواحد منهما وهو الباقي ولا يقال بان لكل واحد منهما اجزاء اصلية وهي بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التي للآخر اجزاء فاضلة والاجزاء الفاضلة لا يجب اعادتها فلا جرم يعاد ذلك الجزء الى من هو له

جزء اصلي لانا نقول قد سبق بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجزاء باقيا في بدن الانسان
من اول عمره الى منتهاه فان لكل واحد من الاعضاء البسيطة جميع ما يفرض فيه
من الاجزاء يكون ذا طبيعة واحدة ونسبة المتحللات الى الكل نسبة واحدة فيستحيل
ان يكون جزء من ذلك العضو قابلا للتحلل دون البعض الوجه الثالث قالوا النفس
لو اعيدت لكان المعاد اما ان يكون هو الاجزاء الموجودة عند الموت او جميع الاجزاء
التي حصلت في مدة العمر والاول يقتضي ان يعاد ناقص الاعضاء على ذلك النقصان
والثاني يقتضي ان يعاد الجزء الواحد يدا ورجلا وقلبا ودماغا فانه قد يتحلل من
الاعضاء اجزاء ينفصل عن الشخص ويصير جزءا لبعض الاغذية فاذا تناول الانسان
ذلك الغذاء فربما يصير ذلك الجزء ملتصقا بعضو آخر مجانس لعضو ان يعاد ذلك الجزء
قلبا ودماغا وكبدا وذلك محال وايضا فربما خلق الانسان انكه ادعى رما الطرفه
آخر من ابتداء خلقته الا ان يقال بان هوية الشخص لا تتعلق بشيء من هذه
الاطراف بل بالاجزاء الاصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرنا ولانه كيف يمكن ان يقال
بان الاشارة الى الشخص انما تناولت تلك الاجزاء الاصلية دون الاجزاء الفاضلة
مع انه ليس في وسع الواحد منا ان يميز بعقله بين الاصلية والفاضلة الوجه الرابع
قالوا ان تميز الاجزاء بعضها عن البعض يستدعي علما بالجزئيات وذلك محال
على الفاعل الوجه الخامس قالوا قد ثبت ان دورات الفلك غير متناهية
فالابدان المتكونة الماضية غير متناهية فالارواح الباقية غير متناهية فلو اعيدت
الى الابدان احتاجت الى اجسام غير متناهية وهو محال الوجه السادس قالوا
تلك الاشخاص لو اعيدت مرة اخرى لوجب تناهيها الى العدم لما ثبت
ان القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني مدة
غير متناهية فلا يكون الشقاوة والسعادة الدائمتين جسمانيتين اصلا
بل نفسانيتين الوجه السابع قالوا البدن اذا اعيد لثواب او عقاب فاما
ان يكون دار الثواب والعقاب هذا العالم او عالما آخر فان كان هذا العالم
فهذا مما لا يقوله الا اهل التناسخ وقد بطل ذلك وان كان في عالم آخر
لزم وجود عالمين وقد بطل الثامن وهو انه قد ثبت ان تعلق النفس
بالبدن انما يكون حتى يكون البدن آلة للنفس في تحصيل الكمالات ومع حصول
الاستغناء عن الآلة صارت الآلة كلا ووبالا وقد بينا ان تعلقها
بالبدن سبب لتحيرها عن الكمالات الابدية واللذات السرمدية فلا يليق بحكمة
الحكيم رد النفس الى البدن وابقاؤها فيه ابد الآباد فهذه جملة ما قيل في منع اعادة
الابدان وهي وجوه ضعيفة لانها مبنية على اصول واهية سبقت الاشارة
فيما مضى الى ضعفها فلا نطول القول فيها **الباب الثامن من الفن**

الثاني

فصل مكرر

الثاني من الجملة الثانية من الكتاب الثاني في النفوس السماوية وقد دللنا
في باب الحركة على ان حركات الافلاك ارادية ودللنا في باب العلة على ان
الارادة الكلية لا يصدر عنها افعال جزئية فاذن القوة المحركة للفلك لا بد
وان يكون صاحبة ارادات جزئية وادراكات جزئية قالوا وقد ثبت ان المدرك
للجزئيات لا بد وان يكون قوة جسمانية فاذن القوة التي هي المبدأ القريب لحركة
الفلك قوة جسمانية وهي المراد بالنفس وهذا بناء على ان المدرك للجزئيات
يمتنع ان يكون قوة غير جسمانية وقد عرفت ضعف هذا القول ومما هو
موضع التعجب انهم زعموا ان النفوس انما تحرك الفلك لاشتياقها الى التشبه
بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها واتفقوا على ان القوى
الجسمانية لا تدرك المجردات فان كانت النفس قوة جسمانية استحال منها
ادراك العقل واذا استحال منها ادراك العقل استحال ان يكون مشتاقة
الى التشبه بالعقل لان الشيء كيف يشتاق الى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه
فهذا مما لا يخفى على عاقل تناقضه وتفصيله بحث لطيف وهو انهم قالوا يستحيل استناد
الحركات الفلكية الجزئية الى ارادات كلية بل لا بد من استنادها الى ارادات
جزئية وتصورات جزئية فنقول تلك التصورات الجزئية امور حادثة فلا بد لها
من سبب فان استندت الى تصورات اخر جزئية لزم التسلسل وان استندت
الى ارادة كلية فلم لا يجوز استناد الحركات الجزئية الى الارادات الكلية وذلك
بان يقول صاحب الارادة الكلية مبدأ الفيض كلي الا ان تخصص القابل في قبوله
سبب تخصص تلك الآثار فان الفلك اذا انتهت حركته الى نقطة معينة وكان محالا
عليه ان يسكن وكان محالا عليه ان لا يتحرك راجعا او يتحرك الى صوب آخر فلم يكن فيه
الا ان يتحرك من تلك النقطة الى نقطة اخرى تليها فاذا لم يكن جسم الفلك قابلا
الا لتلك الحركة المعينة لا جرم فاضت تلك الحركة عليه لا لان الفاعل وان كان
عام الفيض الا انه خصص الفيض لتخصص القابل واعلم ان الشيخ ذكر في النمط
الاخير من الاشارات ان للافلاك نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها
وذكر في رسالة التحفة انه لا يجوز ان يكون لها نفس جسمانية وبالجملة فكلامه
في هذا الفصل مضطرب جدا وذلك بسبب اعتقاده ان الشيء الواحد
لا يكون مدركا للكليات والجزئيات وقد عرفت فساد القول به وليكن
هذا آخر كلامنا في النفس والله الموفق **الفن الثالث من الجملة الثانية**
من الكتاب الثاني في اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام في ذواتها وفي فاعليتها
وهي التي تسمى بالعقول وهو فصل واحد نذكر فيه الادلة المذكورة على
اثبات هذه الجواهر وهي ثمانية الاول ما قد بينا ان الجسم مركب من الهيولى

والصورة وانه يجب ان يكونا مستندين الى جوهر مجرد عن المادة وعلائقها
يقيم كل واحد منهما بالآخر وليس ذلك هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد
اكثر من الواحد الثاني ما سبق من ان علة خروج النفوس الناطقة في تعقلاتها
من القوة الى الفعل لابد وان يكون لاجل جواهر عقلية وليس ذلك هو الله تعالى
لما سبق الثالث ما سبق من ان علة وجود النفس الناطقة لابد وان يكون جواهر
مختلفة في ذواتها وفي فاعليتها عن الجسم وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق الرابع
ما سبق من ان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية وسبق ان القوة القوية
على الحركات التي لا نهاية لها لا يكون جسمانية اصلا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق
الخامس هو ان علة وجود الجسم لابد وان يكون اولا علة لهيولاه وصورته
وعلة الهيولى ليست هي الجسم المتاخرة وجوده عنها ولا العرض المتاخر في وجوده
عن الجسم ولا النفس اما اولا فلانها يفعل بشركة من محلها الذي هو اما الجسم
واما الهيولى واما ثانيا فلانها يفعل بشركة الوضع والهيولى في ذاتها
عديمة الوضع ويستحيل ان يكون لشيء منها وضع ونسبة فيستحيل ان يكون
فاعلها يفعلها بشركة من الوضع فاذن فاعل الهيولى لابد وان يكون جوهرا
عقليا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق السادس قالوا الباري تعالى واحد فمعلوله
يجب ان يكون واحدا وذلك الواحد اما ان يكون جسما او قوة جسمانية او لا جسما
ولا جسمانيا فان كان هو الجسم فالجسم مركب من الهيولى والصورة والباري تعالى
لا يكون فاعلا لهما معا فاما ان يكون فاعلا للهيولى وبواسطتها يفعل الصورة
واما ان يكون بالعكس والاول باطل لان الهيولى حقيقتها انها قابلة لشيء والواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معا والثاني باطل لان الصورة لو فعلت لكان فعلها
بشركة الهيولى لانها لو كانت غنية في فعلها عن الهيولى كانت غنية في ذاتها
عن الهيولى على ما ثبت ولو كانت فاعليتها بشركة من الهيولى لكان
للهيولى مدخل في المؤثرية وذلك محال لان المعلول الاول لما كان هو الصورة
كانت الهيولى معلولا ثانيا فيكون كون الصورة مبدا للهيولى بشركة
من الهيولى فيكون الهيولى متقدمة على نفسها وذلك محال فاذن المعلول
الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة وليس بنفس ايضا لما ثبت ان النفس
يفعل بشركة المادة والوضع وكل ذلك محال على ما مضى في الدليل الخامس
فاذن المعلول الاول هو العقل السابع قالوا اذا فرضنا جسما يصدر عنه
فعل فانما يصدر لاجل شخصه وذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي
علة لجسم فلكي تحويه لكان محالا لان وجود المحوي مقارن لعدم الخلا
فلا يخلو اما ان يكون لوجود الحاوي تقدم على عدم الخلا المقارن لوجود

المحوي

المحوي فحينئذ لا يكون لوجود الحاوي تقدم على وجود المحوي فلا يكون علة له واما ان يكون
له علية تقدم وكل ما ثبوته باعتبار غيره فهو لذاته ممكن فاذن عدم الخلا ممكن لذاته
هذا خلف فان قيل لم لا يقولون المحوي معلول العقل الذي هو مع الحاوي والمتاخر
عن المع متاخر فاذن المحوي متاخر عن الحاوي فنقول تاخر المعلول عن العلة ليس
بالزمان حتى يجب ان لا يكون متاخرا عما مع العلة بل ذلك التاخر انما هو بالذات
ولما كانت علة المحوي هي العقل الذي مع الحاوي لا جرم كان المحوي متاخرا عن العقل
الذي مع الحاوي ولا يجب ان يكون متاخرا عن الحاوي ولان الحاوي ليس علة له واما ان يجعل
المحوي علة للحاوي فهو ايضا محال لان الاضعف الاخس لا يكون علة للاقوى الاشرف
وايضا فلان حيز الحاوي لما لا يكون خاليا اذا وجب المحوي وجود الحاوي فيعود ما ذكرناه
من ان يكون لعدم الخلا علة واما ان يجعل علة الاجسام الفلكية جسما لا يحيط بها ولا هي
محيطة به كان مباينا عنها وكان كري الشكل فيقع الخلا بينه وبينها وذلك محال فثبت
ان علة الاجسام الفلكية ليس شيئا من الاجسام ولا ايضا شيئا من النفوس لان النفوس
لا يفعل افاعيلها الا بمشاركة الاجسام فيجب ان يكون لذلك الجسم ضرب من التقدم على
الجسم الذي هو المعلول وحينئذ يعود المحالات المذكورة فاذن فاعل الاجسام الفلكية
يجب ان يكون ليس بجسم ولا متعلق بالجسم في ذاته ولا في فاعليته ويستحيل ان يكون ذلك
هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد فظهر ان هذه الطرق
بعد اثبات مقدماتها لا تدل على وجود العقول الا بعد البناء على ان الواحد لا يصدر
عنه اكثر من الواحد وقد عرفت اعتقادنا فيه فليس شيء من هذه الطرق بقوي
وان التعويل في اثبات العقول على ان الحركة الفلكية لابد لها من غاية وتلك الغاية
ليست الا الجواهر العقلية وهذه الطريقة اوردوها وطولوا القول فيها لكنهم
لم يذكروها مضبوطة وانما اوردوها مشوشة غير منحصرة الاقسام بالنفي والاثبات
وانا احاول في تحريرها وتقريرها فاقول ان الفلك متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة
فله غرض والا لم يكن تلك الحركة اولى من غيرها وايضا فان الفعل الذي لا يكون
لفاعله فيه غرض فانه لا يكون دائما بل ولا يكون اكثريا فاذن الفلك له في حركته غرض
وذلك الغرض لابد وان يكون كمالا عند الطالب والا لم يكن طالبا له والذي
هو كمال عند الطالب فاما ان يكون كمالا في ذاته واما ان لا يكون فان لم يكن
الكمال عند الطالب كمالا في ذاته امكن ان يطلع لذلك الطالب ان ذلك الكمال
ليس بمطلوب لذاته فحينئذ يترك ذلك الطلب ولكن ذلك على الفلك
محال لما بينا من استحالة انقطاع حركته فاذن الذي هو المطلوب الفلكي كمال حقيقي
فلا يخلو اما ان يكون مطلوب الفلك من حركته افادة كمال لشيء او استفادة كمال
من شيء والاول باطل ان يكون الغرض افادة كمال الشيء لانه لا يخلو اما ان يكون وجود ذلك

الافادة وعدمها بالنسبة الى الفلك سيان واما ان لا يكون فان كان سيان امتنع
ترجح الافادة على عدم الافادة والا فقد ترجح الممكن لا عن سبب وان لم يكن الافادة
وعدمها سيان بل كان احدهما به اولى فحينئذ لو لم يفعل ذلك الشي لم يحصل الاولوية
فاذن الفلك استفاد بتلك الافادة تلك الاولوية ولولا تلك الاولوية لما اقدم
على الافادة فاذن الغرض الاصلي له من تلك الافادة هو الاستفادة فثبت ان
العلة الغائية للفلك استفادة كمال فنقول لا يخلو اما ان يكون مطلوبه
استفادة الكمال من الاجسام ولا من الاجسام وباطل ان يكون مطلوبه استفادة
الكمال من الاجسام لان الاجسام اما عنصرية واما فلكية ومحال ان يكون مطلوب الفلك
استفادة الكمال من الاجسام العنصرية لان الاجسام العنصرية محتاجة في كل كمالاتها
الى الاجسام الفلكية فلو استفادت الاجسام الفلكية كمالا منها لزم الدور وهو باطل
ومحال ايضا ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من اجسام فلكية اخرى اما اولا
فلان الكلام في غرض حركة الفلك المفيد كالكلام في غرض حركة الفلك المستفيد واما ثانيا
فلان الفلك لو استفاد كماله من فلك اخر لتحرك الى جهة المفيد على نحو سرعته وبطوه
وليس الامر كذلك فان الفلكين اللذين يحيط احدهما بالاخر كثيرا ما يختلفان في ماخذ
الحركة وفي كيفية بطوها وسرعتها فثبت ان مطلوب الفلك استفادة الكمال من
جوهر غير جسماني ثم ان ذلك الجوهر اما ان يكون كاملا من جميع الوجوه واما ان لا يكون
فان كان كاملا من جميع الوجوه لم يكن متحركا ولا محركا بالقصد الاول فان المحرك
بالقصد الاول طالب والطالب فاقد للمطلوب وفاقد المطلوب غير كامل من جميع
الوجوه واما ان لم يكن كاملا من جميع الوجوه فتحريكه للفلك انما يكون لطلب
الكمال فيعود التقسيم من انه يطلب الكمال اما من الجسم او من غير الجسم ولا ينقطع
الا عند الانتهاء الى جوهر كامل من كل الوجوه وقد بينا ان ذلك المفيد ليس
بجسم اصلا وليس ايضا المباشر للتحريك بالقصد الاول فهو اذن جوهر غير جسماني وغير مباشر
للتحريك بالقصد الاول ولا نعني بالعقل الا ذلك فثبت وجود العقل فلنتكلم
الان في ماهية ذلك الاستكمال فنقول الكمال المطلوب اما ان يكون ممكن الحصول
بتمامه او ممتنع الحصول بتمامه او يكون ممكن الحصول باجزائه ممتنع الحصول بكليته
فان كان الاول لزم انقطاع الحركة الفلكية عند حصول ذلك الغرض وان كان
الثاني كان الطلب طلب محال فبقي الثالث ولا يكون ذلك الا بالحركة الدائمة
التي يكون ابدا لاجزائها حصول ولا يكون لكليتها حصول وتحقيق كيفية
ذلك الاستكمال على ما قيل ان جوهر الفلك موجود كامل بالفعل في جوهره
وكمه وكيفه ووضعه وسائر احواله ولم يبق فيه شي مما بالقوة الا الاوضاع
المختلفة التي لا يمكن حصولها باسرها دفعة واحدة ثم ان الفلك لما تصور

كمال

كمال العقل وانه لم يبق فيه شي مما بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه
فيستخرج مما فيه من القوة الى الفعل ولما تعذر عليه استخراج جملة الاوضاع من
القوة الى الفعل لا جرم حاول استخراجها من القوة الى الفعل واحدا بعد
واحد الى غير النهاية فهذا ما قيل ثم ههنا شكوك احدها ان الدليل قد دل
على ان الفلك انما يتحرك طلبا للكمال اما لم قلتم انه لم يبق فيه بالقوة شي
الا الاوضاع حتى يتعين ان الحركة لاجل استخراج الاوضاع وهب انكم عرفتم
كماله في جوهره وصورته ومقداره واستدارته لكنكم ما اقمتم حجة برهانية على انه
ليس فيه شي مما بالقوة الا هذه الاوضاع فلعل فيه امورا كثيرة بالقوة
ويكون استخراجها الى الفعل اولى واهم للفلك من استخراج الايون والاوضاع
الثاني ان الشيخ اعترف انه لم يثبت انحصار الاعراض في التسعة ببرهان فكيف
يمكنه القطع بحصول كل الكمالات الا الايون والاوضاع وله ان يجيب عنه باني قد
دللت على ان الكمال المطلوب لا يمكن ان يكون ممكن الحصول بتمامه ولا ممتنع الحصول
بتمامه بل لا بد وان يكون امرا بين القوة التامة والفعل التام وليس ذلك الا الحركة
ولنا ان نجيب عنه بان المقصود ليس هو الحركة بالاتفاق بل ما يحصل بواسطتها
وهو عندكم استخراج الايون من القوة الى الفعل فلم لا يجوز ان يكون المطلوب
بالحركة شيئا اخر وهو تعقلات متجددة متعاقبة ممتنعة الاجتماع بل الغالب
على الظن القريب من اليقين ان الحركة الدائمة التي لا تفتر لا بد وان تكون
لغرض اعلى واجل مما لو فعله الواحد منا لعد عابثا سفيها او مجنونا الثالث
ما قلتم انه لو كان غرض الفلك في حركته استخراج الايون والاوضاع من القوة
الى الفعل فالفلك الثامن يمكنه ان يدور في اليوم دورة واحدة تامة ويستخرج
في اليوم الواحد جميع الايون والاوضاع التي يستخرجها الان الى الفعل في اربعة
وعشرين الف سنة فلما لم يستخرجها في اليوم الواحد بل في هذه المدة
الطويلة علمنا انه ليس غرضه من حركته مجرد استخراج الاوضاع لكنا نقول
ان كل من كان غرضه ايجاد فعل وكان يمكنه ايجاد ذلك الفعل في ساعة واحدة
استحال ان يفعله في ساعتين لان تطويل المدة يتضمن تاخير وجوده والقصد
الى التاخير ينافي كون ذلك الوجود مقصودا اللهم الا ان يقال ان في ذلك
التاخير ايضا غرضا وحينئذ يكون الغرض في ايجاد ذلك الفعل في تلك المدة
الطويلة ليس هو حصول ذلك الفعل فقط بل شي اخر سوى حصوله
واذا عرفت ذلك فنقول لو كان الغرض من الحركة استخراج الاوضاع
الى الفعل لكانت تلك الحركة حركة يستحيل ان يوجد ما هو اسرع منها
لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ما بينا من انه متى امكن تحصيل

الشيء في زمان اسرع فالعدول عنه الى تحصيله في زمان ابطا يقدح في كون حصول
ذلك الشي مطلوبا واما بيان امتناع الثاني فهو ان الحكماء اتفقوا على انه لا حركة
الا ويمكن ان توجد ما هو اسرع منه وايضا فبعد تبين كذلك بل لسرعة الحركات
حد محدود وليكن ذلك هو سرعة الفلك الاعظم فيلزم ان يكون حركات جميع
الافلاك مساوية لحركة الفلك الاعظم حتى ان في مدة دورة واحدة للفلك
الاعظم يتحرك كرة القمر ما يقرب من مدار الفلك الاعظم ولما لم يكن كذلك علمنا
انه ليس غرض الفلك في حركته هو استخراج الاوضاع بل اكتساب انواع اخر
من الكمالات لا يعلمها الا الله تعالى فهذا ما نقوله في هذا الموضع وفي هذا الفصل
من كلامنا مشتمل على رموز ونكت من استحفظ الاصول الماضية ووقف عليها
وظفر منها بالحق الذي لا محيص عنه ولكنا تركناها مخفية لئلا تصل اليها
الا من هو اهلها ومما قيل في هذا الموضع من الشكوك ان التشبه بالعقل
محال لان صيرورة الجسم عقلا محال واجيب عنه بان قيل ليس غرض الفلك ان يجعل
نفسه مثل العقل بل ان يستخرج الكمالات اللائقة به من القوة الى الفعل واذا عرفت
هذه الجملة ظهر لك ان المحرك القريب للفلك هو النفس التي هي المبدا القريب لحركة
الفلك والمباشر لها وقد عرفت انها وان كانت مدركة للجزئيات فلا بد وان تكون
مدركة للكليات المفارقات وظهر انه لا بد من وجود موجود اخر اعلى من مباشرة
التحريك وذلك هو العقل ثم انه لا بد في كل حركة من الحركات الفلكية من وجود
هذين المبدائين والدليل الذي دل على ان اصل حركات الفلك ليس لاجل
العناية بالسافلات فهو بعينه يقتضي انه لا يجوز ان يكون جهة حركاتها او كيفية
حركاتها في بطوها وسرعتها لاجل العناية بالسافلات واعلم ان للمتقدمين
في تعيين الفلك في حركته لجهة مخصوصة وبطوا وسرعة مخصوصين رايان
احدهما انهم قالوا ان اصل الحركة لاجل التشبه بالعقول المفارقة وجهة
الحركة للعناية بالسافلات قالوا لان الفلك لو تحرك لا الى تلك الجهة بل
الى جهة اخرى لكان التشبه حاصلا فلما استوى عنده الامران اختار الانفع
كان رجلا يريد الدار واذا مضى الى موضع لمهم له ثم يكون الى ذلك الموضع
طريقان ويكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير ولا يكون سلوكه للطريق الثاني
نافعا لذلك الغير فانه يحمله على سلوك الطريق الذي انفع للغير فكذلك
ههنا اعترض الشيخ على ذلك فقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال الحركة والسكون
بالنسبة الى الفلك سيان فالحركة انفع للسافلات فلا جرم اختارها الفلك
ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه ولقائل ان يقول الفرق بين الصورتين
ظاهر لان السكون عدم الكمال الذي هو التشبه والحركة نفس ذلك الكمال

ويستحيل

فات تساوي بمدار الحا...

كما قرر من جميع الكمالات اللائقة بالعقل من القوة الى الفعل

ويستحيل ان يستوي كمال الشيء وعدم كماله بالنسبة اليه واما الحركة الى جهة والحركة
الى جهة اخرى فكل واحدة منهما كمال وكل واحدة منهما فيما يرجع الى مقصود الفلك
وهو استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل سواء ان ثلما ثابتا وبانه غرضه لا جرم
اختار الانفع للسافلات فظهر الفرق بين الصورتين بل الوجه القوي في ابطال
ذلك ان اختيار الحركة الى جهة مخصوصة لاجل السافلات اما ان يكون بالنسبة
اليه كاختيار الحركة الى جهة اخرى او يكون احدهما اولى به وبعيد الوجه المذكور الراي
الثاني في علة اختيار الجهة والسرعة والبطو اختلاف مبادي هذه الحركة في
ماهيتها وهي العقول المفارقة فان قيل ان الفلك لا يتشبه بالعقل في الكمال الذي
يخصه من حيث هو عقل لان الفلك يستحيل ان يحصل له كل العقل فان الكمال
اللائق بالعقل من حيث هو عقل يمتنع حصوله للجسم من حيث هو جسم بل انما
يتشبه به في مطلق كونه كاملا واذا كان كذلك استحال ان يكون اختلاف العقول
سببا لاختلاف الحركات مثاله النجار اذا تشبه بالصانع لا من حيث انه صانع
بل من حيث انه مريد ان يستخرج كل ما يليق به في نجاريته الى الفعل كما ان الصانع
قد خرج كل ما يليق به الى الفعل فاذا كان وجه التشبه ذلك فلو كان المتشبه به بدل
الصانع فقيها او حدادا او شيئا اخر لكان ذلك التشبه بعينه حاصلا فنقول
الامر وان كان كما قلتموه الا ان مبدا تلك الحركات المختلفة هو العقول فلزم
من اختلاف اثارها اختلافها وانت ان اردت الحق الصريح علمت ان الشيء اذا
تشبه بشيء لا بما يخصه من كماله بل بعموم كونه كاملا استحال ان يكون اختلاف ماهيات
الامور المتشبه بها علة لاختلاف ذلك التشبه على ما قررناه في ان الكل وان استند
اختلاف الحركات على اختلاف المحركات فهذا لا يتم ايضا الا بان يقول الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد او لو لم يقل بذلك فاي مانع يمنع من ان يقول الواجب
الوجود عام الفيض وان كل فلك فله خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك
الاخر وان ماهية كل واحد منها غير مستعدة الا لحركة مخصوصة فالفيض العام
من الباري تعالى تخصص بتخصص القابل واذا كان كذلك بطلت هذه التفريعات
الطويلة فهذا ما نقوله في هذا الموضع واما الكلام في عدد العقول فياتي
في شرح مذهب القدماء في كيفية سلسلة الوجود وليكن هذا اخر الكتاب
الثاني وبالله التوفيق **الكتاب الثالث في الالهيات المحضة**
وفيه اربعة ابواب **الباب الاول في اثبات واجب الوجود ووحدته
وبرائته عن مشابهة الجواهر والاعراض** وفيه ستة فصول **الفصل
الاول في اثباته** اعلم ان اكثر المقدمات التي يبتني عليها براهين مطالب
هذا الكتاب قد سبق فيما مضى تحقيقنا ان نرتب البراهين من المقدمات

التي مضى تحقيقها وان لا نطول الكتاب باعادتها فنقول الناس قد توصلوا
الى اثبات واجب الوجود بطريق الاول طريقة الامكان وهي معتمد الحكماء
قالوا لا شك في وجود الموجودات فاما ان يكون فيها ما يستحيل عليه العدم
لذاته او ليس فيها ما يكون كذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي القول
بصحة العدم على كلها ولا شك في صحة الوجود عليها والا لم يكن موجودة واذا صح
الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم الا لمؤثر فاذن لكل الممكنات
مؤثر وذلك المؤثر يجب ان لا يكون ممكنا والا لكان له مؤثر لكونه من الممكنات
واذا لم يكن ذلك السبب ممكنا فهو واجب وذلك هو المطلوب وهذا البرهان مبني
على مقدمات قد صححناها منها ان الممكن يحتاج الى سبب ومنها ان ذلك السبب يجب
ان يكون امرا وجوديا ومنها انه يستحيل الدور ومنها انه يستحيل التسلسل وهذه
المقدمات كلها قد صححناها بالبراهين ومن الناس من زعم انه لا حاجة في هذا
البرهان الى ابطال الدور وقطع التسلسل قال لانا نقول ان كان في الاشياء واجب
الوجود فهو المطلوب وان لم يكن فيها شيء واجب الوجود فهي باسرها ممكنة
الوجود وممكن الوجود يستحيل استناد وجوده الى الممكن الوجود لوجهين
الاول ان الممكن لو كان مؤثرا في وجود غيره لكانت ذاته معتبرة في تلك المؤثرية
فان موجودية المؤثر معتبرة في موجديته وذات الممكن من حيث هو ممكن
فلو كان الممكن مؤثرا في وجود غيره لكان امكانه جزءا من مؤثريته لكن الامكان
يمتنع ان يكون جزءا من المؤثرية لان الشيء من حيث هو ممكن ليس بواجب
ومن حيث هو مؤثر واجب والشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون واجبا
ولا لا واجبا وهذه الحجة بعينها مثل دليل الحكماء على ان الصورة المادية
لو كانت موجدة لكانت موجديتها بشركة المادة التي ليس لها الا القبول
وذلك محال فاذن يمتنع ان يكون الصورة المادية مؤثرة الثاني قالوا الممكن
اذا استند الى سبب فاما ان يكون استناده اليه لامكانه او لا لامكانه ومحال
ان لا يكون لامكانه فان كل اعتبار لا يتحقق فيه الامكان وجب ان يتحقق فيه اما
الوجوب واما الامتناع وهما منافيان للاستناد الى الغير فضلا من ان يكونا
محوجين الى ذلك الاستناد فبقي ان يكون الاستناد الى العلة المعينة للامكان
فالامكان علة للحاجة الى تلك العلة وكل ممكن وجب ان يكون محتاجا الى
تلك العلة فلو استند ممكن الى ممكن لزم ان يكون الممكن الذي هو العلة
مستندا الى نفسه لكونه ممكنا وذلك محال فثبت انه لا يجوز استناد الممكنات
الا الى الواجب الوجود ولما بان الطريقان يمكنك ان تعرف ماخذ الكلام
فيها وعليها مما قد مضى والكلام ان من الناس من يظن انه يحتاج في اثبات

واجب

واجب الوجود الى بيان امكان العالم وليس الامر كذلك بل يكفينا الامر الذي ذكرناه
من ان الموجودات ان كان فيها واجب وجود فقد حصل المقصود وان لم يكن
فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن مستند الى الواجب ففي الموجودات
على كل حال موجود واجب الوجود ثم اذا شرعنا بعد ذلك في احصاء صفات
واجب الوجود نجد نظهر ان العالم بما فيه من الجواهر والاعراض ليس بواجب
الوجود بل هو من اثار وجوده ثم ان الذي احتجوا به على ان العالم ممكن امور ثلثة
الاول ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة ولا شيء من المركبات بواجب
الوجود والهيولى والصورة كل واحدة منهما محتاجة الى الاخر ولا شيء من الواجب
الوجود بمحتاج فالعالم بكليته واجزائه ممكن الثاني ان العالم وجوده زائد على ماهيته
وكل ما كان كذلك فهو ممكن الثالث العالم فيه كثرة ولا شيء مما فيه كثرة بواجب
الوجود فهذه الوجوه الثلاثة هي التي عولوا عليها وانت اذا استحضرت الاصول
المذكورة فيما مضى عرفت ما في هذه الطرق وعليها فهذا ما يتعلق بطريقة الامكان
ومن الناس من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث وزعم ان احتياج ما لم يكن ثم
كان الى المؤثر اظهر في العقول من احتياج الممكن الى السبب ثم منهم من زعم ان علة
الحاجة هي الحدوث فقط ومنهم من زعم ان علة الحاجات هي الامكان بشرط كونه
مما يحدث وهذه الطريقة الاخيرة اقرب ومن الناس من اعتمد على الاحكام
والاتقان المشاهدين في السموات والارضين وخاصة في ترتيب بدن الانسان
وما فيها من المنافع الجليلة والبدايع الغريبة التي يشهد فطرة كل عاقل بانها
لا تصدر الا عن مدبر حكيم عليم وهذه الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية وهي
طريقة من تاملها ورفض عن نفسه المقالات الباطلة وجد نفسه مضطرة الى
الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقة اعضاء الحيوان واما الطبيعيون
فانهم استدلوا بالحركة وانها لا بد وان ينتهي الى محركات غير متحركة وان المحرك الذي
لا يتحرك لا بد وان يكون له حاصلا ابدا كل ما كان ممكنا في حقه والذي يكون كذلك
لا بد وان يكون واجب الوجود ومن الناس من يزعم ان العلم بالله تعالى
علم بديهي ضروري فان الانسان يجد نفسه عند وقوعه في محنة او بلية متضرعة
الى موجود قادر يخرجه عن انواع البليات واصحاب الرياضات وتجريد النفس
يزعمون ايضا ان العلم بوجود الاله تعالى ضروري بديهي

الفصل الثاني في وحدة واجب الوجود

الادلة التي عول عليها الحكماء في ذلك مبنية على
مقدمات ستة تكلمنا فيها في الكتاب الاول اولها ان الوجوب امر ثبوتي وثانيها
ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات وثالثها ان الوجود
وصف مشترك ورابعها ان التعين زائد على ماهية المتعين وخامسها

ان التعين وصف ثبوتي وسادسها ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
ثم اذا بينا هذه المقدمات فنقول لو قدرنا ذواتا متشاركة في وجوب الوجود
متباينة بالماهيات والهويات والتعينات فانه لابد وان يكون وجوب وجود كل واحد
منهما مغاير الهوية كل واحد منهما فنقول لا يخلو اما ان يكون بين وجوب وجود
كل واحد منهما وبين تعينه ملازمة او لا يكون فان لم يكن بين الجهتين ملازمة
كان الوجوب غير مقتض لذلك التعين وذلك التعين لا يقتضي الوجوب
فاتصاف الوجوب بذلك التعين او ذلك التعين بذلك الوجوب يستدعي
سببا من الخارج فيكون كل واحد من تلك الاشخاص ممكن الوجود محتاجا الى
سبب يوجده ويشخصه فلا يكون الاشيا الواجبة واجبة هذا خلف واما
ان كان بين الجهتين تلازم فذلك التلازم اما ان يكون لا لنفس طبيعتهما فان كان
الاول فقد عاد المحال وان كان لنفس طبيعتهما فلا بد ان يكون احدهما علة والاخر
معلولا او من المستحيل ان يكون كل واحد منهما علة لصاحبه اذ يلزم الدور وبتقدير
ان لا يبطل هذا التقسيم لكننا نعين لانا نقول يمتنع ان يكون الخصوصية مقتضية
للوجوب لان الوجوب على هذا التقدير وان كان داخلا في ذات الحق الا انه
يكون خارجا عن تلك الخصوصية لان جهة الاشتراك لا محالة خارجة عن جهة
الامتياز لكنا قد بينا في المقدمات ان الوجوب بالذات يستحيل ان يكون تابعا
لماهية غيره واما ان جعلت الوجوب بالذات متبوعا وجعلت تلك الخصوصية
معلولة للوجوب فمتى تحقق الوجوب بالذات تحققت تلك الخصوصية بعينها
فكل واجب الوجود لذاته ليس الا ذلك الواجب الواحد فاذن واجب الوجود
واحد هذا تمام الحجة ويمكن ايرادها على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود
اكثر من واحد لكان كل واحد مركبا من جزئين على ما تقرر فيكون واجب الوجود
متقوما بهما فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لذاته لان قوامه
بجزئه وجزؤه غيره وما قوامه بغيره فليس بواجب ثم انا ننقل الكلام الى جزئيه
فنقول الجزآن لا بد وان يتشاركا في الوجوب والا لكان الواجب متقوما
بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير واجب فالواجب ليس بواجب
هذا خلف واذا ثبت تشاركهما في الوجوب الذاتي فلا بد وان يتباينا من وجه
آخر اذ لو لم يتباينا من وجه آخر لم يتميز احدهما عن الآخر فلا يكونان اثنين بل
يكونان شيئا واحدا فلا يكون لكل واحد منهما جزآن وقد ثبت ذلك هذا خلف
واذا كان كل واحد من الجزئين مشاركا للآخر من وجه ومباينا له من وجه
آخر لزم ان يتركب كل واحد من الجزئين من جزئين آخرين والكلام فيما يفرض
فيه من الجزئين لا بد وان يكونا متشاركين في الوجوب ومتباينين من وجه

آخر

(في الهامش: او لنفس طبيعتهما ص)

آخر وذلك يوجب انقسامها الى جزئين آخرين فاذن يجب ان يكون كل واحد
منهما مركبا من اجزاء غير متناهية لكن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد لكن
يستحيل ان يكون فيها واحد لان ذلك الواحد يكون مشاركا للغير في الوجوب
ومباينا له بالخصوصية فيكون فيه تكثر ولا يكون واحدا وكل ذلك محال
فاذن واجب الوجود واحد ويمكننا ان نورد ذلك على وجه آخر فنقول لو كان
واجب الوجود اكثر من واحد لكانت الاشيا الداخلة تحته اما ان يكون
تمايزها بالذاتيات او لا بالذاتيات فان كان بالذاتيات كان واجب
الوجود جنسا تحته انواع وان كان لا بالذاتيات كان نوعا تحته اشخاص
فنقول ومحال ان يكون جنسا تحته انواع من وجوه الاول وهو انه لا بد
لتلك الانواع من فصول يميز بعضها عن البعض وذلك باطل لان الفصل
يجب ان يكون سببا لوجود حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجود
بالذات من حيث انه وجود آخر فيكون موجودا آخر مرتين وذلك محال
الوجه الثاني وهو ان وجوب الوجود بالذات من حيث انه كذلك هو الذي
لا يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث انه متقوم بالفصل يلزم من عدم
الفصل عدمه فيكون الشي الواحد متعلقا بالغير وغير متعلق به هذا خلف
الوجه الثالث اما ان يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بفصل يختص به واما
ان يمتاز احدهما عن الآخر بامر وجودي والآخر يمتاز بعدم ذلك المعنى وهذا
الاخير ممتنع لانه اذا امتاز احدهما عن الآخر بعدم الشرط الذي لذلك
من شانه وجوب الوجود ان يثبت قائما مع عدم شرط يلتحق به العدم ليس
معنى يحصل في الاشيا والا لكان في شي واحد معان بلا نهاية فان فيه
خلاف حشوا بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحقق
في المجرد من دون الزيادة التي في ذي الزيادة او لا يكون فان لم يتحقق
لعدم الشرط وجوب الوجود وان كان فيكون الزيادة فضلا وحشوا
في قيام واجب الوجود واما ان امتاز كل واحد منهما عن الآخر بامر وجودي
فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما شرطا في وجوب الوجود فيمتنع
ممتنع عدم كل واحد منهما عن الشرطين واذا كان حاصلا فيهما
فاما ان لا يكون حصولهما موجبا وقوع الامتياز واما ان يوجب
تميز كل واحد منهما عن الآخر لحصول الوصفين في كل واحد وان لم يكن
كل واحد منهما شرطا كان وجوب وجود هذا متقوما دون مميزه
الآخر من المميز ووجوب وجود الآخر متقوما دون ما في الآخر من
المميز فحينئذ لا يكون واحد من المميزين مقوما للوجوب الاول اصلا

(في الهامش: الآخر ص — لعادم الشرط ح)

لان الوجوب قد تقرر عند عدم هذا تارة وعند عدم ذاك اخرى بل كونا عارضين
وحينئذ يعود الكلام في سبب الامتياز واما ان قيل بان وجوب الوجود مشروط
باحد تلك الفصول لا بعينه فهذا ممتنع لانه اذا كان هذا الفصل غير محتاج اليه
ولا ذاك ايضا محتاج اليه فقد شارك كل واحد منهما في انه مستغنى عنه
فوجب ان لا يكون الوجوب محتاجا الى واحد منهما فان قيل هذا منقوض
باللون فانه لا يتقرر وجوده الا اذا انضاف اليه فصل اي نوع من انواعه
كان وكذلك الجسم لا يتقوم الا عند صورة اية صورة كانت ولا يفتقر
في تقوم اللون فصل معين ولا في تقوم الهيولى صورة معينة فنقول ان اللون
غير محتاج في ماهيته الى شيء من تلك الفصول وانما يحتاج في وجوده اليها واللون الذي
هو حصة السواد تحتاج في وجوده بعينه الى فصل السواد وكذلك الذي في البياض
فعلى هذا لو كان واجب الوجود كذلك لكان في وجوب وجوده مستغنيا
عن الفصل فكان يجب ان يحتاج الى تلك الفصول في وجود آخر فيكون للواجب بذاته وجود
آخر هذا خلف وحاصل هذا الوجه بعد التطويل يرجع الى الوجه الاول واما التقسيم
الثاني وهو ان يكون واجب الوجود ذو عالمية اثنين فذلك ممتنع اما من حيث الاثنينية
فلانه اذا كان كل واحد منهما مساويا للآخر في تمام الماهية ومفارقا له في غير الماهية
وهو ما لكل واحد منهما من التعين والتشخص وجب ان يكون التعين الذي هو زائد
على الماهية ولاحق بها مستندا الى علة غير تلك الماهية وغير لوازمها فيكون لولا تلك
العلة لم يكن ذلك الواجب ذلك الواجب فيكون الواجب المعين معلولا فلا يكون
الواجب واجبا هذا خلف ومن وجه آخر وهو انك قد عرفت ان الطبيعة الواحدة
لا تتكثر الا بسبب تكثر المحل والمادة وبالجملة فلا بد من التباين في الوقت والزمان
والحيز والمكان فما ليس بعلائق حقه ذلك استحال ان يكون نوعه في شيء من كثرة
وانت تعلم ان هذه الادلة كلها مبنية على تلك المقدمات الست وان الحكماء ما تكلموا
في اثباتها وانما طولوا ايضا سهوا في تكثير هذه الادلة التي هي متفرعة على تلك الاصول
ونحن قد قلنا في تلك الاصول ما حضرنا في الوقت ونرجوا من الله تعالى ان يفتح علينا
ابواب رحمته في زيادة اتقان تلك الاصول **الفصل الثالث في نفي**
الكثرة عن واجب الوجود واجب الوجود لا يجوز ان يكون له اجزاء تقوم
ذاته لا اجزاء حسية كما يكون للجسم من الاجزاء الحسية ولا عقلية كما له من جزئية
الهيولى والصورة في المشهور لان المركب يحتاج الى الآخر وجزءه غيره فالمركب محتاج
الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فاذن واجب الوجود ممكن لذاته هذا خلف
قال بعضهم البرهان لم يدل الا على موجود ينقطع عنده سلسلة الحاجة ومن
المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون
ايضا

ايضا ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحا لان ينقطع عنده سلسلة الحاجة فنقول
في جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته لكان واجب الوجود لذاته
اكثر من واحد وقد ابطلنا ذلك فاذن واجب الوجود منها جزء واحد وباقي الاجزاء
ممكن والمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممكنة ايضا ممكن فيكون واجب الوجود
على كل حال ممكنا هذا خلف ومما يستدل به في نفي الكثرة ان نقول كل واحد
من تلك الاجزاء اما ان يكون ملازما للآخر او لا يكون بينهما ملازمة اصلا
او يكون الملازمة من احد الجانبين دون الآخر فان كانت الملازمة من الجانبين
فتلك الملازمة اما ان يكون لذاتيهما او لثالث فان كانت لثالث كان
ذلك المركب من حيث هو معلول ذلك الثالث وان كانت لذاتيهما فلا يخلو
اما ان يكون لاحدهما حاجة في تحققه الى الآخر او لا يكون اليه حاجة ولا الى ما يحتاج
اليه الآخر وهذا القسم الاخير يوجب استغناء كل واحد منهما عن الآخر وانقطاع علاقته
عنه لان الشيء اذا كان غنيا في وجوده عن الآخر وعما يحتاج اليه الآخر فلو قدرنا
عدم ذلك الآخر لم يؤثر عدمه في عدم الآخر بوجه اصلا فيكون كل واحد منهما مستغنيا
عن الآخر من كل الوجوه فلا يكون وجوب مقارنتهما الا اتفاقا كما يتفق
متى كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا فاذن دوام مقارنتهما ليس لان في احدهما
اقتضاء للآخر بل كل واحد منهما بحال لو قدرنا عدم الآخر فانه الاول لا يعدم
فاذن لا يحصل من هذين الموجودين او جزئين هذا شأنهما مجموع يكون لذلك المجموع
وحدة حقيقية فاذن لا بد وان يكون لاحد الجزئين حاجة الى الجزء الآخر او الى ما يحتاج
اليه الآخر ومن الممتنع ان يكون لكل واحد منهما حاجة الى الآخر والا لزم منه
تقدم كل واحد منهما على الآخر الموجب تقدم كل واحد منهما على نفسه فاذن يكون
ذلك التعلق في الوجود من جانب واحد فلا يكون الجزءان متساويين في رتبة
الوجوب بل يكون احدهما واجبا لذاته والآخر ممكنا لذاته معلولا لذلك
الواجب فثبت ان واجب الوجود على كل حال يجب ان يكون واحدا واعلم
انا اذا قلنا واجب الوجود واحد في ذاته فلسنا نعني به انه يجب ان يكون
واحدا في سلوبه واضافاته وكيف نقول ذلك وكل شيء فانه مسلوب
عنه امور غير متناهية ويضاف اليه امور غير متناهية وهو اذا اخذ
مع تلك السلوب والاضافات لا يكون واحدا حقيقيا بل المدعى ان الذات
الذي هو معروض تلك السلوب والاضافات لا يكون الا واحدا ولا تحقق
وبالجملة الذات التي هي معروض تلك ~~السلوب~~ الصفات الحقيقية والاعتبارية
يجب ان يكون واحدا ومما يحقق ذلك ان الوحدة ابعد الاشياء عن طباع
الكثرة ثم انه يعرض لها سلوب غير متناهية فان المراتب الغير المتناهية

في الاعداد مسلوب عنها ولها الى كل مرتبة من تلك المراتب اضافة فظهر
وبان انه لا يخفض عن كثرة السلوب والاضافات وظهر ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون في حقيقته كثرة **الفصل الرابع في انه ليس بجسم**
وذلك من وجوه ثمة الاول ان كل جسم فانه يعرض فيه اجزاء حسية يكون كله
متعلقا بها ولا شيء مما هو كذلك بواجب الوجود الثاني ان كل جسم
فانه يوجد جسم آخر مشارك له في نوعيته او في جنسه لانه لو وجد ما شاركه
في تمام ماهيته فقد وجد ما شاركه في نوعه وان لم يوجد مثله فلا شك
ان جسما آخر موجود مثل النبات والحيوان وهو مشارك للجسم الواجب وجوده
في الجسمية فيكون ذلك الجسم الواجب داخلا تحت جنس ومتمايزا عن سائر
الانواع بفصل مقسم فيكون واجب الوجود مركبا وواجب الوجود ليس
بمركب وفي هذه الحجة كلام لكنك انت تعرفه من الاصول الماضية الثالث انا بينا
في باب العلة ان القوى الجسمانية متناهية الفعل وثبت ان واجب الوجود
يجب ان لا يكون لا فاضته للوجود نهاية وبداية فلا يكون واجب الوجود جسما
الرابع ما بينا في كتاب النفس والعقل وجود جواهر غير جسمانية وبينا ان علة
المجرد يجب ان يكون مجردا والباري تعالى مبدأ المبادي فيجب ان لا يكون جسما الخامس
ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة ولا شيء من الواجب بمركب ايضا
فقد قدمنا ان الهيولى والصورة ليست احداهما علة مطلقة لقوام الآخر
بل العلة المطلقة لهما شيء ثالث غير جسماني فلا يكون واجب الوجود جسما
وقد علمت ما في هذه الطريقة **الفصل الخامس في انه تعالى ليس بجوهر** الجوهر
لفظ مشترك بين امور كثيرة والذي يقتصر عليه منها ههنا امور اربعة
الاول انا نعني بالجوهر كل موجود غني عن المحل والموضوع وواجب الوجود
بهذا المعنى جوهر الثاني انا نعني به كل ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وهذا انما يتناول الشيء الذي تغاير وجوده ماهيته
فان قلنا بان وجود الباري هو نفس ماهيته لم يكن الباري جوهرا ايضا
بهذا المعنى وان قلنا بان وجوده زائد على ماهيته كان جوهرا الثالث
ان نعني به الذات القابل للصفات والحكماء اتفقوا على ان ذات الباري
لا يمكن ان يكون موصوفا بشيء من الصفات الثبوتية الغير الاضافية
لان تلك الصفات اما ان يكون واجبة لذواتها او لا يكون ومحال ان يكون
واجبة لذواتها اما اولا فلانه يلزم منه وجود شيئين واجبي الوجود
وهو محال واما ثانيا فلان الموجود الواجب لذاته استحال قيامه بغيره
وتوقفه في وجوده على ذلك الغير واما ان كانت ممكنة الوجود لذواتها

فيكون

فيكون لها علة وعلتها اما ذات الباري تعالى او ما ينتهي الى ذاته تعالى لما ثبت
ان واجب الوجود واحد فلو كانت تلك الصفات حالة منطبعة في ذات الباري
تعالى فاعلا لها وقابلا لها وقد عرفت ان ذاته تعالى بعيد عن انحاء التكثر فيكون
الذات الاحدية فاعلة وقابلة معا وذلك محال هذا حاصل ما قيل فيه وهو مبني
على ان البسيط لا يكون بالنسبة الى الشيء الواحد قابلا وفاعلا وقد قلنا فيه ما سمعته
وههنا موضع التعجب ان الكثر انهم اتفقوا على ان تعقل الاشياء عبارة عن انطباع
صورها في العاقل واجمعوا على ان الباري تعالى عالم بالكليات فاذن قد حصلت في ذاته
صور المعلومات وتلك الصور معلولات ذاته فاذن ذاته فاعلة لها وقابلة وذلك يبطل
ما قالوه فان قيل انهم ينكرون ارتسام صور الكليات في ذاته فنقول اذا كان العلم
عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات في ذات العالم فمتى انكروا هذا الارتسام
فقد انكروا كونه عالما فانه الذي يدل على اعترافهم بذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في النمط
السابع من كتاب الاشارات بعد ما بين ان العاقل لا يتحد بالمعقول فانه اورد
على نفسه سؤالا وقال لعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا
بل معنا كثرة اجاب بانه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته
بذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة
وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم
الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته فهذه الفاظ الاشارات
وهي صريحة فيما ذكرناه لانه سلم ان عقله تلك الكثرة لازمة للذات متأخرة لا داخلة
مقومة وسلم ايضا ان الاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكل ذلك
نقيض ما ادعينا من ان ذاته يقتضي امورا تحصل في ذاته وعند ذلك تبطل قولهم
ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا واما في الشفاء فانه في الباب الذي بحث فيه
ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول بين ان صور المعقولات اما ان تكون
موجودة في ذاته او لا تكون فان لم تكن فاما ان تكون موجودة لا في محل وهي الصور
الافلاطونية التي ابطلناها واما ان تكون موجودة في شيء آخر وذلك ايضا
باطل فتعين ان تكون الصور المعقولة مرتسمة في ذاته وانما لم ننقل عبارته
في هذا المعنى لطولها وان اردتها فطالع هذا الموضع من كتاب الشفاء
ثم قال بعد ذلك وينبغي ان تحفظ انه لا كثرة في ذاته ولا يبالي بان تكون ذاته مأخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها فهذا ما ذكره في هذا الموضع ومما تحقق انه لا بد لهم

في النمط السابع

من الاعتراف بذلك انهم زعموا ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك والباري مدرك للاشياء عالم بها فيجب ان يكون حقايقها متمثلة لذاته (في ذاته ظ)
وايضا فانهم عندما بيّنوا ان التعقل يجب ان يتغير عند تغير المعلوم زعموا ان العلم ليس
مجرد اضافة فقط بل هو عبارة عن كيفية ذات اضافة واذا كان كذلك فعلم
الباري تعالى بالاشياء يجب ان يكون صفات ذات اضافات وتلك الصفات
تكون قائمة بذات الباري وذلك تحقيق ما ذكرناه فان زعموا ان علمه بالاشياء هو
نفس ذاته فذلك يناقضه قولهم ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم في العالم ومعلوم ان ذات الباري لا تماثل شيئا من الممكنات فكيف
تكون نفس ذاته هو العلم بالممكنات وايضا يناقضه تسليم الشيخ في الفصل الذي
اوردناه ههنا من الاشارات ان علمه بالكثرة لازم تعقله بذاته خارج غير مقوم
لذاته ومن المعلوم ان اللازم للشيء الخارج عنه الغير المقوم له ليس هو نفس ذلك
الشيء فظهر مما ذكرنا اعترافهم بل اتفاقهم على ان ذات الباري علة لوجود الصور
العقلية الحاصلة في ذاته فيكون ذاته فاعلة لتلك الصور وقابلة لها واذا كان
ذلك غير مذهبهم فكيف اتفقوا على انكاره وكيف بنوا عليه هذه المسائل
ابطالا واثباتا وما ذلك الا لاجل ان الحب الشديد لهذه الكلمات مانع من الوقوف
على تناقضها والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عن المنتهي
ومن الاشكالات عليهم في قولهم البسيط لا يكون فاعلا وقابلا للشيء ان كونه
علة ومبدا للاشياء من الامور الاضافية والاضافات امور وجودية في الخارج عندهم
فاذن ذاته مبدا لتلك الاضافات وقابل لها وايضا فقد بينا في الكتاب الاول
ان تعين واجب الوجود لذاته لا بد وان يكون مفهوما زائدا على مجرد كونه واجبا
ولذلك فان المفهوم من الواجب لا يمنع ان يكون مقولا على كثيرين والمفهوم
من هذا الواجب يمنع من ذلك فاذن تعين هذا الواجب زائد على كونه
واجبا وهو وصف ثبوتي وهذه اصول عليها بنوا ادلتهم في وحدة واجب الوجود
ثم ان ذلك التعين معلول لوجوبه وصفة له فقد صدر عن حقيقته التي هي
الوجوب الذاتي ذلك التعين مع كونه موصوفا به وهو يبطل ما قالوه
وايضا فقد دللنا على ان وجوده تعالى زائد على ماهيته وماهيته علة لذلك
الوجود وموصوفة به وهو يبطل ما ذكروه فظهر ضعف حجتهم على نفي الصفات
بل هم يثبتون الصفات وهي الصور المعقولة المرتسمة في ذات الباري تعالى
ولما كانت الماهيات المعقولة غير متناهية كانت الصور العقلية المرتسمة
في ذات الباري تعالى ايضا غير متناهية ثم انهم يقولون هذه عوارض
متقومة بذات الباري والصفاتية يقولون هذه صفات قائمة بذات

البارى

الباري فلا فرق بينهم وبين الصفاتية الا ان الصفاتية يسمون هذه الامور
صفات ويقولون انها قائمة بالذات والحكماء يسمونها عوارض ويقولون
انها متقومة بالذات فالاختلاف في اللفظ لا في المعنى المفهوم الرابع
من لفظ الجوهر ان يكون موردا للصفات المتعاقبة واحتجوا على ان الباري
تعالى لا يجوز ان يكون كذلك بامور اربعة اقواها ان كل صفة تعقل ثبوتها
لواجب الوجود فاما ان يكفي في تحققها ذات واجب الوجود او لا يكفي
فان كفت ذاته فيها وجب حصول تلك الصفة له دائما لدوام الذات
وان لم يكف كان ثبوت تلك الصفة ولا ثبوتها متوقفا على ثبوت شيء آخر
او لا ثبوت ذلك الشيء لكن ذاته سبحانه لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة ولا ثبوتها
وكلاهما متوقفان على ثبوت ذلك الغير ولا ثبوته فاذن ذاته يكون متوقفة
على ذلك الغير فيكون ذاته في نفسها ممكنة الوجود ولنذكر ذلك بعبارة
اقرب فنقول ان كل متلازمين فلا بد وان يكون لاحدهما الى الآخر حاجة
او يكونا مستندين الى ثالث وههنا الثبوت او اللا ثبوت يمكن ان يلزم
ذات الباري فلا بد وان يكون احدهما الى الآخر محتاجا او يكونا مستندين الى ثالث
فان استند احدهما الى الآخر فيكون ذلك الحكم هو المستند الى الذات واني
يكون كذلك اذا كانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة اولا وقوعها
واذا كانت الذات كافية امتنع وقوع الغير واما ان لم يستند الواحد
منهما الى الآخر وكل واحد منهما ممتنع الانفكاك عن الآخر لزم ان يكون كل واحد
منهما ممكنا فيكون ذات الواجب ممكنا وهو محال فان قيل فذات واجب
الوجود بالنسبة الى كل شيء لا يخلو عن ثبوته وعن عدم ثبوته وثبوت ذلك
الشيء وعدمه يتوقف على ثبوت علة ذلك او لا ثبوت علته فعلى سياق
قولكم لا خلاص عن احتياج ذات واجب الوجود الى الغير فنقول ليس الامر كذلك
كما توهمتموه لان كل شيء ينتسب الى واجب الوجود فواجب الوجود لا يخلو
عن ثبوته ولا ثبوته لكن ذات واجب الوجود يكون كافيا اما في ثبوت
ذلك الشيء او لا ثبوته له على معنى ان ما يثبت لواجب الوجود فانما يثبت لاجل
ان ذاته تقتضيه وما لا يثبت فانما لا يثبت لان واجب الوجود لنفس حقيقته
يدفعه وبالجملة فسلب ما يسلب عنه وثبوت ما يثبت له ليس الا لنفس حقيقته
فلا يلزم توقفه على الغير واما لو لم يكن مستقلا باقتضاء ثبوت ذلك الوصف
او باقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقفا على احد الامرين
اعني علة الثبوت او اللا ثبوت والمتوقف على الغير ممكن فثبت ان التغير على
واجب الوجود محال وهو المعني بقولهم ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود

بجميع جسمانه وقد تمسك بعضهم بانه لو امكن ان يحدث لذات البارى تعالى صفة
لم يكن لكان المؤثر فيه هو ذاته والقابل له هو ذاته وذلك محال وقد عرفت
ضعف هذه الحجة وقد تمسكوا ايضا بان كل صفة تحصل لواجب الوجود فالمبدا
لها اما ذات واجب الوجود او ما يستند اليه كيف ما كان فيلزم من امتناع
تغير ذاته امتناع تغير لوازمه القريبة والبعيدة فاذن يمتنع التغير عليه وهو ضعيف
لان للسائل ان يقول هذا باطل بالحوادث المحسوسة فانه متغيرة مع استنادها
الى ذات واجب الوجود اما بواسطة او بغير واسطة فلم لا يجوز ان يكون كذلك
ههنا وقد تمسكوا ايضا بان كل ما يصح عليه التغير فانه قبل وقوع ذلك
التغير يكون بالقوة متغيرا وواجب الوجود يستحيل ان يكون بالقوة وهذه
حجة لفظية لان المراد بالقوة هي الامكان فنقول لم لا يجوز ان يكون واجب
الوجود في ذاته واجبا في بعض صفاته ممكنا وعلى هذا التفسير قد زال التناقض

الفصل السادس في انه سبحانه ليس بعرض لان العرض محتاج الى الموضوع
ولا شيء من المحتاج بواجب الوجود وليس ايضا صورة لهذا المعنى فان قيل
لم لا يجوز ان يكون غير محتاج الى الحلول في المحل ولكنه يصح عليه الحلول قلنا المعنى
ان كل ما يصح عليه الحلول وجب عليه الحلول ولانه اما ان يحل في الاجسام او في غير الاجسام
والاول يلزم منه انقسامه بتبعا لانقسامها وذلك محال والثاني باطل لانه
اذا كانت ذاته غنية عن ذلك الشيء الذي فرض محلا له لم يكن حلول احدهما
في الاخر اولى من حلول الاخر فيه فاما ان يحل كل واحد منهما في الاخر وهو محال
او لا يحل احدهما في الاخر وهو المطلوب واقول لعل بنت العقول بالهيولى فهو
تعالى ليس بهيولى لانها متقومة بالصورة محتاجة اليها فلا تكون واجبة
الوجود لذاتها وليس قابلا للعدم لان واجب الوجود هو الذي
لا يكون حقيقته قابلة للعدم اذ لو كانت قابلة للعدم وهي ايضا قابلة للوجود
فحينئذ يكون الواجب ممكنا هذا خلف واذا لم يكن حقيقته قابلة للعدم
استحال عليه العدم وايضا فلان عدمه ما تجدد بعد ما لم يكن فلا بد وان يكون
له سبب فاما ان يكون لعدم ما كان محتاجا الى وجوده او ما كان محتاجا
الى عدمه والاول باطل لوجهين اما اولا فلاستحالة احتياج الواجب
لذاته في وجوده الى غيره واما ثانيا فلان الكلام في عدم ذلك الشرط
كالكلام في عدمه والثاني ايضا باطل لان ذلك الذي حدث يستدعي
سببا والاسباب مستندة في سلسلتها الى واجب الوجود فاذن وجود
ذلك الحادث محتاج الى واجب الوجود فيستحيل ان يكون مؤثرا
في عدمه والا لكان مؤثرا في عدم ما يلزم من عدمه عدمه فيكون مؤثرا

في عدم

في عدم نفسه وايضا فلان عدمه لما تجدد بعد ما لم يكن فلا بد وان يكون لذلك العدم
سبب فكان وجوده محتاجا الى عدم ذلك السبب المعدوم والمحتاج ممكن فيكون
الواجب ممكنا هذا محال واما الذين يعتقدون ان وجوده عين ماهيته
فانهم يمكنهم ان يذكروا حجة اخرى وهي ان الممكنات اذا انضم اليها الوجود لم تكن
قابلة للعدم بل يمتنع الموصوف بالسواد بشرط كونه موجودا ان يستحيل
ان يكون قابلا للعدم فاذا كانت الممكنات القابلة للعدم متى انضم اليها
الوجود خرجت عن قبول العدم فالذي لا اعتبار لحقيقته الا الموجود
كيف يكون قابلا للعدم واقول ليس له ضد لانه ان عنى بالضد ما يوثر في
فقد بينا ان العدم عليه محال وان عنى به ما لا يجتمعان في المحل او في الموضوع
فقد بينا انه ليس له محل ولا موضوع وليس له ند لانه لا مثل له ولا يمكن
ان يتحد بغيره اما اولا فلان الاتحاد في نفسه غير معقول على ما سيعرف واما
ثانيا فلانه يوجب صحة العدم والحدوث عليه وذلك محال وليس بجنس ولا فصل
ولا حد لذاته لبرائته عن التكثر واقول انه لا يجوز ان يكون موصوفا باللون
والطعم والرائحة لان اللون عبارة عن هذه الكيفية المحسوسة بالبصر
المختصة بالجسم ذي الوضع فان كان له لون فذلك ان امكن ان يحس بالبصر
وجب ان يحس في جهة مخصوصة ووضع مخصوص فيكون ذاته مخصوصا
بالجهة وموصوفا بالوضع وذلك محال وان لم يمكن ان يحس بالبصر كان
وقوع اسم اللون عليه وعلى ما يعقله من اللون بالاشتراك الاسم
ويرجع حاصل المطالبة بنفيه الى المطالبة بنفي صفة غير معقولة وذلك مما
لا يمكن اقامة البرهان على نفيه ولا على اثباته فان كل تصديق فلا بد فيه من تصور
الطرفين وهكذا الكلام في نفي الشهوة والنفرة وسائر ما يعد من الصفات

الباب الثاني في احصاء صفاته سبحانه وتعالى وفيه عشرة فصول

الفصل الاول في انه تعالى عالم بذاته وبالكليات بيان ذلك انا بينا
انه ليس بجسم ولا جسماني فيكون مجرد الذات وقد بينا في باب العلم
ان كل مجرد فانه يكون عاقلا لذاته فالبارى تعالى اذن عاقل لذاته ثم قد بينا
ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وذات البارى علة لموجود جميع
الممكنات لما ثبت انه ليس في الوجود الا واجب الوجود واحد فاذن
يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات وبرهان اخر على ذلك ما بينا ان
كل مجرد فانه يمكنه ان يقارنه سائر المجردات وكل ما يمكن في حق البارى
تعالى فهو واجب فاذن البارى يجب ان يقارن ذاته سائر الماهيات
فهو اذن عالم بجميع الماهيات التي تقارنه والعالم بغيره يمكنه ان يعلم ذاته

وعليه برهان الاول انا قد بينا الخ

والثاني كل مجرد الخ

فالباري تعالى لمكنه انه يعلم ذاته وما يمكن في حقه فهو واجب فالباري اذن يجب ان يكون عالما بذاته وبكل المعلومات الكلية وبهذه البراهين قد مضى تقريرنا وبحث علينا في هذا الموضع انه يجب ان الشبه المذكورة في انكار عالمية الباري تعالى احتج من انكر كونه تعالى عالما بذاته بانه قال قد ثبت ان التعقل عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل فلو كان الباري تعالى عالما بذاته لكان تعقله لذاته اما نفس حضور ذاته عند ذاته او حضور صورة اخرى مساوية لذاته في ذاته والقسمان باطلان اما اولا فلان التعقل حالة اضافية لا يعقل تقررها الا بين اثنين واما ثانيا فلان تعقله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالما بكونه عاقلا لذاته ولكانت الدلالة على احدهما دلالة على الاخر مع بطلان التالي يشهد ببطلان المقدم واما الثاني وهو ان يكون تعقله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته فذلك محال لاستحالة الجمع بين المثلين فثبت ان القول بكونه عاقلا لذاته يفضي الى القسمين الباطلين فيكون ذلك باطلا واذا استحال انه يعقل ذاته استحال انه يعقل غيره لانه لو عقل غيره لصح منه ان يعقل انه يعقل غيره وفي ضمن ذلك امكان تعقله لذاته لكن التالي محال فالمقدم مثله والجواب ان هذه الشبهة منقوضة بعلمنا بانفسنا فان ما ذكرتموه قائم ههنا مع انا نعقل نفسنا فبطل ما ذكرتموه ثم نقول قد بينا في باب العلم ان العلم والادراك والشعور ليس عبارة عن نفس حضور صورة المدرك في المدرك بل عن اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك ثم ان تلك الاضافة قد يكون محتاجة الى انطباع ماهية المدرك في المدرك وذلك عند ما يكون احدهما مغايرا للاخر فانه متى كان كذلك صح من العالم ان يعلم ماهية ذلك المعلوم وان كان معدوما في الخارج فلا جرم لا بد وان يحصل تلك الماهية في نفس العالم ليصح للعالم الاضافة المسماة بالادراك اليه واما اذا كان المدرك نفس المدرك لم يكن هناك حاجة الى حصول صورة اخرى اذ من المحال انه يدرك المدرك ذاته عند ما يكون ذاته معدوما فلا جرم كان حضور ذاته كافيا في تحقق تلك النسبة فهذا ما خطر لنا في الجواب ان الاظهار فيه فقد مضى الشبهة الثانية لو علم ذاته لصح منه ان يعلم علمه بذاته والعلم بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات لانا نجد من انفسنا تفرقة بديهية بين العلمين ولانا انا علمنا شيئا ثم علمنا علمنا بذلك الشيء فالمعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء واذا تغاير المعلومان فلا بد وان يتغاير العلمان لا سيما وهذان المعلومان امران يصح ان يعلم احدهما عند الجهل بالثاني واذا ثبت ان العلم بالعلم بالذات مغاير للعلم بالذات

باحد من الاول قد ثبتنا ح

اما الاول فلا جهين صح

وثبت ان الباري تعالى لو كان عالما بذاته فانه لا محالة يصح منه ان يعلم علمه بذاته وثبت ان كل ما يصح في حقه كان واجبا لاستحالة انه يخالط ذاته طبيعة القوة والامكان فاذن ذلك العلم واجب الحصول في حقه وكذلك ايضا العلم بالعلم بالذات علم ثالث فيكون ايضا واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها لان هذا الاشكال يتوجه في كل واحدة من الماهيات المعقولة للباري تعالى وهذا الكلام لا يختلف سواء قيل العلم حضور صورة المعلوم او قيل انه صفة حقيقية ذات اضافة او قيل انه مجرد نسبة واضافة فانه لا بد وان يحصل ما صور متسلسلة او كيفيات متسلسلة او اضافات متسلسلة ولما كان ذلك محالا فما ادى اليه مثله والجواب ان هذه الاضافات لا اخر لها ولا مقطع ولكن لها بداية فان اولها هو العلم بالذات وبعد ذلك العلم بالعلم بالذات والبرهان انما قام على وجوب تناهي الممكنات الى اول ولم يقم على وجوب تناهي الممكنات الى اخر وكيف والمناسبات الحاصلة بين مراتب الاعداد الغير المتناهية غير متناهية وهي محصلة بالفعل ومن القدماء من اعترف بعلمه تعالى بذاته ومنع كونه عالما بغيره وذكر فيه شبها الشبهة الاولى انه لو عقل غيره لاستحال انه يكون عقله لغيره هو نفس ذاته اما اذا قلنا التعقل هو حضور صورة المعقول في العاقل فالكلام ظاهر لانه يستحيل ان يكون الصورة المطابقة للماهية المعقولة المخالفة لذات الباري تعالى هي نفس ذاته واما اذا قلنا التعقل امر اضافي فالكلام ايضا ظاهر لان تلك الاضافة زائدة على ذات الباري فنقول لو كان عالما بغيره لكان علمه بذلك مغايرا لذاته لا حالا في ذاته وذلك محال من وجوه الاول انه ذلك العلم يكون ممكنا لذاته اما اولا فلان واجب الوجود واحد واما ثانيا فلانه لو كان واجبا لذاته لم يكن صفة لغيره واذا كان ممكنا فله علة ولا علة الا ذات الله تعالى فيكون ذاته علة لذلك العلم وموصوفة به فيكون البسيط فاعلا وقابلا وذلك محال الوجه الثاني ان ذاته يكون موصوفا لذلك العلم فيكون محلا للاعراض وذلك شنيع الوجه الثالث انه كان لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة المعقولة في ذاته فيكون كماله لشيء خارج عن ذاته وكل ما يستكمل بشيء فالمستكمل اخس من المستكمل به فتلك الصورة اجل من واجب الوجود بذاته هذا خلف وايضا فاذا كانت تلك الكمالات خارجة عن ذات واجب الوجود وكان الذي له في طباع ذاته وفي خاص وجوده الامكان فيكون ذاته مخالطة للامكان والقوة هذا خلف وايضا فكل ما كماله خارجة عن ذاته فذاته لذاته ناقص فذات واجب الوجود ناقصة تعالى الله عن ذلك وان لم يكن لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة استحال حصولها له والجواب

لها وكل واحد منها مترتب على الاخر فيكون هناك علل ومعلولات لا نهاية صح

وذكر فيه ثلث شبه

الغير صح

اما قولهم يلزم ان يكون الشي الواحد فاعلا وقابلا فنقول واي محال يلزم منه وقد بينا
ان ذلك هو الحق واما سائر الوجوه المذكورة فكلمات اقناعية ركيكة واي نقصان
في اثباته تعالى عالما بكل المعلومات محيطا بها متبرئا من نقيصة الجهل والغفلة الشبهة
الثانية قالوا لو كان تعالى عالما بالكليات وهي غير متناهية لان بعض المعلومات
هو انواع العدد والاشكال ولا نهاية لها لزم ان يكون في ذاته كثرة غير متناهية
والجواب اما انه يكون في ذاته كثرة فقد بينا ان الممتنع هو تكثر ذاته واما كثرة
لوازمه فذلك مما لم يقم حجة على امتناعها والتعويل في مثل هذه الاصول الجليلة
على ما تستطيبه النفوس وتستقبحه غير ممكن واما دعواهم وقوع كثرة غير متناهية
فقد اجيب عنه من وجهين احدهما ان علمه تعالى بتلك المعلومات علم واحد
فانه يصح وجود علم واحد بمعلومات كثيرة ومما يدل عليه العلم المتعلق بمضادة
السواد والبياض فان ذلك العلم ان لم يكن له تعلق بالسواد لم يكن له تعلق الا
بالمضادة فقط وليس كلامنا في العلم المتعلق بالمضادة فقط بل في العلم المتعلق
بمضادة السواد والبياض فان قيل فهناك علوم اربعة علم بالسواد وعلم بالبياض
وعلم بالمضادة المطلقة وعلم بانتساب المضادة اليهما فنقول هب ان هناك
هذه العلوم الاربعة الا ان العلم الرابع وهو العلم المتعلق بانتساب المضادة
اليهما هل هو متعلق بهما ام لا فان لم يكن متعلقا بهما كان متعلقا بالمضادة
وحدها فلم يكن هناك علم متعلق بمضادتهما وبالجملة فهذا الكلام لا ينقطع
الا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما وبالمضادة وبانتساب المضادة اليهما فيكون
ذلك علما واحدا متعلقا بمعلومات عدة وليس لقائل ان يقول هب انه يصح تعلق
العلم الواحد بمعلومين لكن بشرط ان يكون المعلومان بحال لا يصح العلم باحدهما
مع الجهل بالآخر وذلك مثل العلم المتعلق بمضادتهما فانه يستحيل العلم بذلك
الا مع العلم بهما فلا جرم صح تعلق العلم الواحد بهما فاما المعلومان اللذان يصح
العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فلم تقم الدلالة على صحة تعلق العلم الواحد بهما
فانا نقول هذا الكلام يدل على ان السائل ما احاط علما بمضمون ما ذكرناه
لانه وان استحال ان يعلم مضادة السواد والبياض الا مع السواد والبياض
لكنه لا يستحيل ان يعلم السواد مع الجهل بالبياض وبالعكس مع انهما قد صارا
معلومين بعلم واحد وذلك يدل على صحة تعلق العلم الواحد بمعلومين كيف
كانا واذا ثبت ذلك اندفع الاشكال وللقائل ان يقول انا قد دللنا على ان
تعقل الشي انما يكون بارتسام صورة مطابقة له في ذات العاقل ومعلوم
انه يستحيل ان يوجد صورة تطابق ماهيتها جميع الماهيات المعقولة بل لا بد
لكل ماهية معقولة من صورة تطابقها على حدة واذا كان كذلك فيلزم

من علمه

من علمه تعالى بالاشياء تكثر تلك العلوم وايضا فهب انا قلنا ان تعقل الاشياء ليس هو
ارتسام ماهياتها في العاقل الا انه لا بد في كل حال من اضافة تحصل للقوة
العاقلة مع المعقول ومن المعلوم بالضرورة ان الاضافة الى شي غير الاضافة الى شي
آخر وكيف ما كان فان العلم بشي مغاير للعلم بشي آخر لانه يصح منا ان نعتقد
كون الذات عالمة باحد المعلومين عند ذهولنا عن كونه عالما بالمعلوم الآخر
ولولا ان علمه باحد المعلومين مغاير لعلمه بالمعلوم الثاني والا لاستحال ان نعلم
كونه عالما باحد المعلومين عند ذهولنا عن كونه عالما بالمعلوم الثاني
كما انه يستحيل ان يجتمع فينا العلم والجهل بكونه عالما بالمعلوم المعين واذا بطلت
هذه القاعدة اندفع ما ذكروه من الجواب والجواب الثاني انا نلتزم وجود
علوم غير متناهية ولا يمكنهم ان يقولوا ان نصف تلك العلوم اقل من كلها
فقد تطرقت الزيادة والنقصان اليها فيكون متناهية لانا بينا ان تطرق
الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي على الاطلاق ولا يمكنهم ان يبطلوا ذلك
بان تلك الكثرة اما ان يقال بانها صدرت عن ذات الباري على الترتيب
السببي والمسببي فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها او لا على الترتيب السببي
والمسببي فيلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد لانا نلتزم ذلك وهو الحق الذي
لا محيص عنه الشبهة الثالثة قالوا ما لا نهاية له يستحيل ان يخرج منه شي وما لا يخرج
عنه شي يستحيل ان يتميز عن شي غيره لانه لا يوجد شي خارج عنه حتى يتميز هو عن
ذلك الخارج فاذن ما لا نهاية له فانه لا يتميز عن غيره وكل معلوم فانه متميز عن
غيره فاذن ما لا نهاية له غير معلوم والجواب انه فرق بين ان يعلم ذات الشي
وان يعلم تميزه عن غيره فان العلم بذات الشي قد لا يتوقف على العلم بغيره والعلم
بتميز الشي عن غيره يتوقف لا محالة على العلم بغيره ونحن نساعد على انه يستحيل
ان نعلم تميز جميع المعلومات عن غيره لانه لا يعلم تميز جميع المعلومات خارج عنه
ولكن لا يلزم من استحالة غيره الا اذا علم ذلك الغير وحينئذ يكون ذلك الغير
احد اجزاء ذلك المجموع لا انه خارج عنه ولكن لا يلزم من استحالة العلم
بتميز جميع المعلومات عن غيره استحالة العلم بجميع المعلومات لما بينا من امكان
انفكاك احدهما عن الآخر فهذا هو الجواب عن جملة الشبه المذكورة
في هذا الموضع **الفصل الثاني في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات** اكثر المتقدمين
والمتاخرين من الفلاسفة انكروا ذلك واثبته الشيخ ابو البركات ولا بد من تفصيل
مذهب الفلاسفة اولا فنقول اللائق باصولهم ان يقال الامور الجزئية اربعة
اقسام فانها اما ان لا تكون متشكلة ولا متغيرة واما ان تكون متشكلة لا متغيرة
واما ان تكون متغيرة لا متشكلة واما ان تكون متشكلة ومتغيرة واما التي

لا يكون متشكلة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بجميع ذلك سواء كان ذلك كليا او جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بانه تعالى لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثرين منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة مع ان ذاته ليست بكلية لان الكلي لا وجود له في الاعيان وكذلك عالم بالعقل الاول الذي هو معلوله وكذلك سائر العقول واما المتشكل الغير المتغير فهو الاجرام الفلكية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغيرات فهي غير معلومة باشخاصها للباري عند الفلاسفة لا لانه يلزم من ادراكها وقوع التغير في العلم بل لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية واما المتغير الغير المتشكل فذلك مثل الصور والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معقولة لا لان عقلها يحوج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلم بها وذلك على الله تعالى محال واما ما يكون متشكلا ومتغيرا فهو مثل الاجرام الكائنة الفاسدة فهي مما يمتنع كون الاول مدركا لها للوجهين اعني لزوم التغير والحاجة الى الآلة الجسمانية واذ ذكرنا هذا التفصيل اللائق باصول الحكماء فلنشرع في تحقيق هذه المآخذ احتجوا على امتناع كونه تعالى عالما بالجزئيات بانه قالوا لو كان الباري عالما بان زيدا في الدار فاذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو اما ان يبقى علمه المتعلق بانه في الدار كما كان او لا يبقى والقسمان باطلان اما اولا فلانه لو كان معتقدا لكونه في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلا والجهل على الله تعالى محال واما ثانيا فلان ذلك يوجب التغير لان ذلك الاعتقاد كان علما قبل خروجه عن الدار وصار جهلا بعد خروجه ~~عن الدار وصار جهلا~~ عنها واما انه لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل عقيبه اعتقاد آخر فقد وقع التغير في علمه وذلك على الله تعالى محال والاعتراض عليه من وجهين الاول لم لا يجوز ان يقال العلم بان زيدا سيخرج عن الدار هو العلم بخروجه عنها عند حصول ذلك الخروج ويرد عليه امران الاول انه لو تغير علمه بتغير المعلومات لتكثر بتكثرها والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان علمه علة المعلومات ولا شيء من العلل يتغير بتغير المعلول فاذن علمه لا يتغير بتغير المعلومات الثاني انا نلتزم هذا التغير ونجوز ان يحدث لذات الله تعالى احكام متجددة بحسب تجدد الحوادث الزمانية ولا نقول ان وجود تلك الحوادث موجب حصول تلك الاحكام بل نقول ان ذاته سبحانه وتعالى مقتضية حصول تلك الاحكام وتجددها بشرط تجدد تلك الاشياء الزمانية والجواب قد بينا في كتاب العلم انه يستحيل ان يكون العلم بان زيدا سيخرج علما بخروجه عند خروجه واما حديث تكثر العلم بتكثر المعلوم فقد مضى القول فيه واما ان علمه علة المعلوم فلا يتغير بتغيره فنقول ان عنيتم به ان تغير المعلول لا يكون علة لتغير العلة فهو حق وان عنيتم به انه قد يتغير المعلول عندما يكون العلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك محال لان المعلول

لو تغير

لو تغير عندما لا يكون العلة متغيرة كانت نسبة تلك العلة الى وجود ذلك المعلول والى عدمه نسبة واحدة وما كان كذلك لا يصلح ان يكون علة بل الحق ان عدم المعلول وتغيره يستحيل ان يحصل الا عند عدم العلة او تغيرها لا على ان يكون عدم المعلول وتغيره علة لعدم العلة وتغيرها بل على ان يكون كاشفا عن ذلك ودليلا عليه واما ان علمه علة المعلومات فنقول العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل ان يكون علة لذلك الشخص لان العلم بالشخص تابع لوجود الشخص والتابع لا يكون علة للشيء بل العلم بالماهية الكلية ربما يقال انه علة لوجود المعلول واما الدلالة على امتناع وقوع التغير فقد سبقت الحجة الثانية قالوا ثبت في كتاب النفس ان ادراك المتشكلات والجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية فلو كان الباري مدركا لها لكان جسما او جسمانيا وذلك محال وللقائل ان يقول انا قد بينا في كتاب النفس بالادلة القاطعة بان الشيء المجرد يمكنه ادراك المتشكلات والجسمانيات فبطل ما ذكروه الحجة الثالثة قالوا علم الباري بالجزئيات اما ان يكون تابعا لوجود الجزئيات واما ان يكون تابعا للعلم باسباب تلك الجزئيات والقسم الاول ينقسم الى قسمين فانه اما ان يكون علمه بتلك الجزئيات من مقومات ذاته او من لوازم ذاته وكيف كان فانه يكون ذاته الواجبة متوقفة على السبب المقتضي لوجود تلك العلوم لانا قد بينا ان كل ما يعرض له صفة مستفادة من الغير فانه يكون ممكنا في ذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يكون المقتضي لتعقله الجزئيات تعقله لاسبابها فهو ايضا باطل لان الشيء اذا عرف بسببه كان ذلك لا محالة كليا فانك اذا عرفت ان السبب الفلاني اذا حضر في وقت كذا في محل كذا بشرط كذا فانه يجب ان يحدث المعلول الفلاني بشرط كذا وكذا فهذه التقييدات وان افادت تخصيصا الا انها لا تفيد التشخيص ولذلك فان العقل لا يأبى من حمل ذلك المقيد بتلك القيود على كثيرين فظاهر انه يمتنع ان يكون العلم بالعلل مقتضيا للعلم بالمعلولات من حيث كونها زمانية اعترض الشيخ ابو البركات فقال قولكم لو كان علمه بالاشياء مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته هذا منقوض بكونه فاعلا فان فاعليته انما تتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون للفعل مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلا وكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه باطل ويمكن ان يجاب عنه فيقال اتصاف ذاته بالفاعلية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل موقوف على كونه فاعلا فلو توقفت فاعليته على وجود الفعل لزم الدور بل هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل يتبع تلك الفاعلية فنقول انه معقول ان يجعل المعلوم تابعا للعلم لا ان يجعل العلم تابعا للمعلوم

ولو قلتم كذلك لكان ذلك هو القسم الثاني وهو ان يكون علمه بالاشياء متقدما
على الاشياء ولا يكون مشروطا بحصولها ومتى قلتم ذلك لزم ان يكون علمه بالاشياء
من لوازم ذاته التي هي علة للاشياء وقد بينا ان هذا العلم يمتنع ان يكون
متعلقا بالاشياء من حيث هي ماهيات متغيرة ويمكن ان يتعرض على اصل الحجة
فيقال من اثبت العلم بالزمانيات زعم ان العلم بحصولها يقتضيه الذات
بشرط حصول تلك المعلومات فان عنيتم بقولكم يلزم ان يكون لهذه المعلومات
مدخل في تتميم ذاته فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا في هذا الحجة الرابعة
قالوا الباري تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك متعبا له لانه يكون
دائما منتقلا من مدرك الى مدرك وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال
فان الانسان اذا واظب على الفكر يتأذى به بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك
الافكار فالباري تعالى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما في ذلك الانتقال
اعترض صاحب المعتبر على هذه الشبهة فقال انهم جعلوا الحركة السرمدية
لاجرام الافلاك لذة لها وسعادة لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها
فلم لا يجوز مثلها ان يكون الانتقال من معقول الى معقول يكون لذيذا وايضا
ذكر الشيخ في كتاب الانصاف معترضا على ارسطاطاليس هذه الحجة فقال انه
انه ادعى مثلها ان تتابع التعقلات متعب ولعله نسي نفسه حيث قال ان
العقل الهيولاني يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره بل انما يتعب بسبب
كلال الالة وايضا فليس اذا استكمل الشيء وجب ان يكل ويتعب انما التعب
اذى بسبب الخروج عن الحالة الطبيعية وانما يكون كذلك اذا كانت الحركات
المتوالية مفارقة لمطلوب الطبيعة فاما الشيء اللذيذ والملائم المحض الذي
ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب ان يكون تكرره متعبا فهذه جملة كلام الشيخ على
هذه الحجة الحجة الخامسة قالوا ادراك الجزئيات المتغيرة يقتضي ان يكون ذلك الاخلال
في التغير الذي هو مخالطة ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال واعلم
ان ركاكة هذه الحجة اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فهذه جملة ادلة نفاة
العلم بالجزئيات واما المثبتون فانهم احتجوا بامور ثلثة فالاول وهو الاقوى
انا نرى مواد الحيوانات مثل المني ودم الطمث احد ما دامت متشابهة الاجزاء متشابهة
الامتزاج ثم انه تكون منها حيوانا مركبا من اجسام مختلفة الطبايع متباينة
الاوضاع والجهات ومن المعلوم ان القوة الواحدة الطبيعية في المادة الواحدة
لا تفعل الا فعلا واحدا وعن هذا حكمت الحكماء بان شكل البسيط هو الكرة
وقول من يقول المني وان كان متشابه الاجزاء في الحس الا انه مختلف الاجزاء
في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة لانا نقول هب ان اختلاف الاعضاء لاختلاف

الى التعرض

المواد

المواد فما السبب المقتضي لتشكل كل عضو بشكل مخصوص ثم ما السبب لترتيب الاعضاء
وتجاورها على احسن ترتيب واكمل وضع بحيث عجزت العقول السليمة عن احصاء منافع ذلك
الترتيب فظاهر عند ذوي العقول السليمة انه لا يمكن استناد ذلك الى اختلاف
المواد ولا الى قوة طبيعية عديمة الشعور باثارها وافعالها ولا الى النفس التي للوالد
منا فان نفوسنا عند ما يعبر بمحل او اقوى ربما لا يحيط بهيئة الاعضاء وتركيبها
ومنافعها بعد اتعاب الخاطر في التعلم والاستعانة بمقالات المتقدمين الا بالقليل
ولا يقدر حينئذ على الذي يتصرف في هذا البدن تصرفا قليلا فضلا عن الكثير فكيف
تخطر ببال العاقل منها عندما كانت في غاية الضعف ونهاية الغفلة فعلت
هذا البدن العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال فظاهر بين ان هذا
الترتيب لا يصدر الا عن فاعل حكيم قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات
فهذا تقرير هذه الحجة وهي قوية جدا ويمكن عليها اشكال لان الاول انه يقال
هب انه فاعل هذه الابدان ومدبرها حكيم عالم بالجزئيات لكن لم قلتم ان ذلك هو ومرتب
المبدا الاول ولم لا يجوز ان يكون المبدا الاول موجبا وجود شيء وذلك الشيء
يكون عالما بالجزئيات ويكون حكيما ويكون هو المركب لابدان الحيوانات وان لم يكن
المبدا الاول كذلك ولا يعجبني في دفع هذا ما يقوله صاحب المعتبر من ان كل كمال
يحصل لشيء من علة فان ذلك الكمال لتلك العلة اولى فاذا كان معلول المبدا
الاول حكيما عالما فلان يكون المبدا الاول كذلك كان اولى لانا قد بينا في باب العلة
انه ليس اذا وجبت العلة امرا وجب ان يكون تلك العلة موصوفة بذلك فالحركة تسخن
ولا تتسخن والشمس تسود وجه القصار ولا تتسود والمبادي المفارقة هي الاسباب
لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر ولا اعراضا واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يكون الذات الواجبة علة لوجود موجود عالم بالجزئيات وان لم تكن
الذات موصوفة بذلك وغاية ما يمكن ان يقال في الجواب عن اصل السؤال انه
لا دليل على استحالة كون الواجب واجب الوجود عالما بالجزئيات ولا دليل على ثبوت
موجود يكون معلولا لواجب الوجود ويكون مركبا لابدان الحيوانات فالاولى
ان نحكم بان مركب الابدان هو الباري تعالى لا معلوله اخذا بالمقطوع ونفيا للمشكوك
ولكن الاخذ بالاولى لا يليق بالقطعيات الاشكال الثاني انه يقال انه الفاعل لما رتب بالتعقيب
الاعضاء على وجه مخصوص وشكلها بشكل مخصوص فاما ان يكون نسبة الحكم الذي
يتشكل بشكل مخصوص الى ذلك الشكل كنسبته الى سائر الاشكال واما ان لا يكون
كذلك بل لتلك الحكم به خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل اولى به من سائر الاشكال
فان كان الاول فاذا خصصه الفاعل بشكل معين دون سائر الاشكال لم يكن
لذلك التخصيص سبب فيكون الجائز قد وقع لا عن سبب هذا خلف وايضا فانه

ذلك جاز ان يقال بان القوة الطبيعية الغاذية الشعورية وان كانت نسبتها الى جميع الاشكال
نسبة واحدة الا انه صدر عنها تشكل معين دون سائر الاشكال لا لموجب اما لانه كان
الجسم الذي وقع عليه كل شيء معين منه خاصية باعتبارها كان ذلك الشكل به اولى فذلك
الاعتراف باختصاص الجسم بالشكل المعين يحتاج الى الاختلاف المواد واذا جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يقال الفاعل لهذه الصور قوة غاذية الشعور وانما اختلفت اثارها
لاختلاف حال القابل وان الاعضاء الواقعة على هذا الترتيب اما ان يكون نسبتها
الى هذا الترتيب كنسبتها الى سائر الترتيبات او لا يكون فان كان الاول فقد وقع
الممكن لا عن سبب ثم اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون القوة الغاذية الشعور
يصدر عنها ترتيب دون ترتيب لا عن سبب وان كان لتلك الاعضاء خاصية باعتبارها
كان هذا الترتيب اولى بها من سائر الترتيبات كان ذلك اعترافا بان وقوع هذا
الترتيب لا لاجل الفاعل بل لاجل ان هذه الاعضاء قابلة لهذا الترتيب دون
سائر الترتيبات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال المرتب قوة غاذية الشعور وانما صدر عنها
هذا الترتيب دون غيره لان القابل ما كان قابلا الا له ولمكن ان يجاب بان السبب
في وقوع التشكلات المخصوصة للاعضاء والترتيب المخصوص علم الفاعل بان كمال حال
ذلك الحيوان انما يحصل من ذلك الترتيب والتشكل لان الجسم الذي يتشكل بشكل القلب
كان يمكن ان يتشكل بشكل آخر الا ان ذلك الشكل ما كان ملائما لكمال حال الحيوان فالشكل
المعين انما ترجح على غيره لكونه هو الملائم بحال الحيوان واذا كان المرجح لتشكل على شكل
وترتيب على ترتيب هو رعاية حال كمال الحيوان ومعلوم ان هذه الرعاية لا يتأتى
الا من عالم لا جرم وجب ان يكون مركب الابدان عالما حكيما الا ان هذا يقتضي اشكالين
احدهما ان ذلك يقتضي ان يكون للباري تعالى في فعله غرض وذلك محال على ما سيأتي
الكلام فيه الثاني انه اذا كان ترجح الفاعل تشكلا على تشكل وترتيبا على ترتيب لاجل رعاية
كمال حال الحيوان لزم ان يكون رعاية كمال حال الحيوان علة مرجحة لفاعلية الفاعل
ولو كان كذلك لكان لا يصدر عن الفاعل الا ما يكون كمالا لحال الحيوان وليس الامر
كذلك فانا نرى اكثر افعاله الالام والاوجاع والنقائص والآفات فدل ذلك على ان رعاية
كمال حال الحيوان ليست صالحة لترجيح كون الفاعل فاعلا لتشكل دون تشكل وترتيب
دون ترتيب وقد التزم جالينوس بسبب هذا الاشكال انه متى لم يحصل كمال حال
الحيوان فانما لم يحصل لعدم مطاوعة المادة لا لان الفاعل ما كان مريدا له فهذا
ما في هذه الحجة الثانية انهم قالوا ان الحقيقة اذا تشخصت فلا بد لذلك
التشخص من علة والعلل بأسرها منتهية الى واجب الوجود فيلزم من علم واجب
الوجود بذاته علمه عند النزول الى علة ذلك الشخص من حيث انه هو واذا كان
كذلك وجب ان يصير ذلك الشخص من حيث هو هو معلوما فانه قيل الشخص

اذا صار

اذا صار معلوما باسبابه فانه يكون كليا لما عرفت ان الماهية وان اعتبر فيها الف
قيد فانها لا تخرج عن كونها كلية فنقول لا شك ان للشخص وحدة وتعينا بحيث
اذا اعتبر ذلك يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه وذلك التعين والتشخص
يستدعي سببا يقتضيه وينتهي عند الصعود الى واجب الوجود فيكون علمه بذاته
موجبا لعلمه بذلك التعين وبالجملة فلا كلام في ان علمه بذاته يوجب العلم بالاشخاص
من حيث هي كلية لكنا ندعي مع ذلك ان علمه بذاته يوجب العلم بتلك الاشخاص
من حيث يكون نفس تصورها مانعا عن وقوع الشركة فيه فانها من حيث هي كذلك
لا شك انها مستندة الى الباري والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وللقائل ان يقول
كلما يعرف بعلته ويكون العلم بعلته ممتنع التغير كان العلم بذلك المعلول ايضا ممتنع
التغير اذ لو جاز تغير العلم بالمعلول عند بقاء العلم بالعلة كانت نسبة العلم بالعلة
الى وجود العلم بالمعلول والى عدمه على السواء وكل ما كان كذلك فانه لا يكون علة
فاذن العلم بالعلة لا يكون علة للعلم بالمعلول وقد فرض كذلك هذا خلف وكان
العلم بالزمانيات من حيث هي كذلك في معرض التغير والزوال استحال ان يكون تلك
معلوما بعلم واجب الوجود بذاته الذي لا يتغير الحجة الثالثة انه لو لم يكن واجب
الوجود عالما بالجزئيات لكان ناقصا والنقص عليه محال وهذه الحجة حجة خطابية
لا يجوز التعويل عليها في القطعيات فهذا حاصل ما قيل في هذه المسئلة **الفصل
الثالث في غرض ارادته** قالت الحكماء لا يجوز ان يكون صدور الممكنات عن الباري
تعالى لاجل قصد منه الى ايجادها وغرض له في ذلك واحتجوا عليه بامور الاول ان واجب
الوجود يمتنع ان يكون طالبا لكمال يعود اليه وكل مريد وفاعل فهو طالب لكمال
يعود اليه فواجب الوجود يستحيل ان يكون مريدا وقاصدا اما بيان ان واجب
الوجود يمتنع ان يكون طالبا لكمال يعود اليه فلوجوه الاول ما ذكره في الاشارات
ان كل من يكون كذلك كان ناقصا وكان فقيرا ومحتاجا الى كسب وللقائل ان يقول
المعنى بقولكم انه ناقص وانه فقير ومحتاج الى كسب انه طالب لحصول حالة غير حاصلة
في الحال فهذا هو نفس المطلوب فدعوى امتناعه دعوى امتناع المطلوب
ويكون ذلك استدلالا على الشيء بنفسه الثاني انه كامل لذاته فيكون كل الكمالات
حاصلا له فيستحيل منه طلب شيء من الكمالات وللقائل ان يقول لو ثبت ان كل الكمالات
واني له لكان المقصود حاصلا ولكن النزاع فيه الثالث ان كل وجود سواه
وكل كمال وجود سواه فانما يحصل منه فلو حصل كمال له من غيره لزم الدور وللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يقال الكمالات ذاتية هي اسباب لوجود الممكنات
وكمالاتها ثم ان الممكنات لا يكون اسبابا لتلك الكمالات حتى يلزم الدور
بل لنوع آخر من الكمالات فحينئذ لا يلزم الدور الرابع وهو العمدة انه لو استفاد

صفة من غيره لزم ان يكون في ذاته ممكن الوجود ويحتج عليه بما ذكرناه في باب
نفي التغير واما بيان ان كل مريد فهو طالب لكمال يعود اليه فذلك لان وجود ذلك
المراد اما ان يكون ارجح بالنسبة الى ذلك المريد على عدمه او لا يكون فان لم يكن وجوده
ارجح بالنسبة الى المريد من عدمه كان ترجيح ارادة الوجود على ارادة العدم لا عن سبب
فيكون الممكن واقعا لا عن سبب وهذا محال وان كان وجود المراد ارجح بالنسبة
الى المريد من عدمه فلا شك ان تلك الارجحية والاولوية حاصلة لذلك المريد بسبب
ذلك الفعل ولولاه لما حصلت تلك الاولوية فثبت ان كل مريد فهو طالب
للكمال فان قال قائل انا قد نفعل فعلا لا لغرض ولا يكون لنا فيه نفع كالاحسان
الى الناس من دون ان يكون لنا فيه فائدة وايضا فان الهارب من السبع اذا عن له
طريقان متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر لا لسبب وكذلك المخير بين
اكل رغيفين متماثلين من كل الوجوه عند اشتداد حاجته الى احدهما فانه
يختار احدهما دون الاخر لا لسبب وكذلك النائم ينقلب من احد جنبيه على الاخر لا لسبب
وكذلك العابث بلحيته لا يكون له في ذلك غرض بل لا يكون في العبث بشعرة معينة
دون غيرها غرض مرجح والجواب اما الاحسان فالغرض فيه حسن الاسم والثواب
او التخلص عن الرقة المولمة الجبلية في الحال وكل ذلك مما يجلب نفعا او يدفع ضررا
وهو في حق واجب الوجود محال واما سائر الصور فلا بد وان يعرض هناك
مرجح عقلي او ظني او خيالي وان لم يكن شيء من ذلك فلا بد وان يكون السبب
في تعين تلك الارادة دون غيرها شيء من التشكلات السماوية والحركات الفلكية
ويكون تلك الارادة ضرورية جبرية فانه لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجيح احد الطرفين
على الاخر ومتى بقي على التساوي استحال الوقوع الثاني قالوا كل من فعل فعلا
لغرض شيء اخر كان ذلك الفاعل اخس من الشيء الذي فعل ذلك الفعل لاجله مثل
الخادم فان فعله لما كان لغرض المخدوم لا جرم كان اخس من المخدوم فلو فعل
الباري تعالى فعلا لاجل صلاح غيره لكان ذلك الغير اشرف منه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ثم سألوا انفسهم وقالوا ان هذا يقتضي ان يكون الراعي اخس من الغنم
وان يكون النبي اخس من الامة واجابوا عنه بانهم التزموا بان الراعي من حيث
انه راع اخس من الغنم والنبي عليه السلام من حيث انه مبعوث الى الخلق لصلاحهم اقل
درجة من الخلق بل الراعي له جهة اخرى غير كونه راعيا وهو الانسانية وهو
باعتبارها اشرف من الغنم والنبي عليه السلام ايضا له جهات اخرى غير كونه رسولا وهو باعتبارها
اشرف من الامة فهذا ما قالوه وانا اتعجب من الشيخ انه كيف يستجيز استعمال
هذه الحجة مع انه هو الذي يقول في منطق الشفا اذا رأيت الرجل يقول
هذا خسيس وهذا شريف فاعلم بانه خلط وذكر في المباحث ان الرجل العلمي

لا يلتفت

لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وذاك شريفا الا ان ذلك يليق بالخطابة واذا كان هذا
كلامه فكيف يعول عليه في بيان ان الله تعالى لا يفعل لاجل الغرض شيئا مع ان ذلك
اولى المطالب بالتحقيق الثالث قالوا القصد الى التكوين مشروط بالعلم
بالجزئيات وذلك على الله تعالى محال فكذلك القصد الى التكوين الرابع وهو انه
اذا اراد شيئا معينا دون غيره فاما ان يكون ارادته لذلك الشيء واجبة او لا
يكون فان لم يكن واجبة احتاجت الى سبب ولا تسلسل بل لا بد من مقطع
وذلك المقطع اما ارادة واجبة او موجب غير الارادة فان كان المقطع موجبا
غير الارادة كانت فاعلية الباري تعالى بالايجاب لا بالارادة وان كان المقطع
ارادة واجبة فوجوب تلك الارادة اما ان يكون لذاتها وهو محال لان الارادة
صفة والصفة لا تكون واجبة بذاتها واما ان يكون لاجل المراد وذلك
يكون على وجهين احدهما ان يقال ان وجود المراد يقتضي وجود الارادة
وذلك محال لانا فرضنا ان وجود الارادة يقتضي وجود المراد فلو اقتضى وجود
المراد وجود الارادة لزم الدور وثانيهما ان يقال ان تصور ذلك المراد يقتضي
وجود الارادة وهذا ايضا على وجهين فانه اما ان يكون تصور الحقيقة
يقتضي ارادة وجودها لا بشرط تصور كونها مصلحة او بشرط تصور
كونها مصلحة والاول يقتضي دوام ارادة وجود ذلك الشيء وايضا فلا يكون
ذلك الشيء بالمرادية اولى من ضده لان حقيقة كل واحد منهما قد يصلح لان
يكون مرادا في الجملة والثاني يقتضي ان يكون تصور المصلحة موجبا لوجود
الارادة ولترجح الفاعلية ولو كان كذلك لكان جميع المصالح معقولا مرادا
وليس الامر كذلك فانه لا مصلحة لخلق الشخص الموصوف بانواع النقائص
البدنية مع العلم بانه يكفر فانه مع هذا العلم يستحيل منه الايمان لانه لو لم يوجد
الكفر لانقلب العلم جهلا وذلك محال وما يؤدي الى المحال محال فاذن الايمان منه محال
فهذا الشخص المعذب في الدنيا والاخرة مما يعلم ببديهة العقل انه لا مصلحة له
لا في وجوده في الوجود والحيوة فعلمنا ان تصور المفسدة لا يمنع من الارادة وتصور
المصلحة لا يوجبها فثبت بهذا ان الحق هو القسم الثالث وهو ان يكون
ارادة الله تعالى لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله تعالى ومتى كان كذلك
لم يكن ذاته سبحانه سببا مستقلا كانت ارادته دائمة الوجود ولا يختلف باختلاف
حصول المراد وعدم حصوله اذ لو لم يكن كذلك لم يكن ذاته الدائمة الوجود
سببا مستقلا باقتضاء تلك الارادة وحينئذ يعود الاقسام الباطلة واذا كانت
ارادة الله تعالى دائمة الوجود لم يكن تلك الارادة قصدا الى التكوين لان القصد
الى الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء فثبت ان ارادة الله تعالى ليست

في ... اذا لم يعتبر المصلحة فكيف يترجح احدهما في المرادية على الاخر

بعد حصوله

عبارة عن القصد بل الحق فی معنی کونه مریدا انه سبحانه یعقل ذاته ویعقل
نظام الخیر الموجود فی الکل انه کیف یکون وذلک النظام یکون لا محالة کاینا مستفیضا
وهو خیر غیر مناف لذات المبدا الاول فعلم المبدا بفیضانه عنه وانه غیر مناف
لذاته هو ارادته لذلک ورضاه واما اذا حققنا حکمنا بان الفرق بین المرید
وغیر المرید سواء کان فی حقنا ای حق الله تعالی هو ما ذکرناه فانا اذا ارادتنا ما دامت
متساویة النسبة الی وجود المراد وعدمه لم یکن صالحا لترجیح احد ذینک الطرفین
علی الاخر واذا صارت نسبتها الی وجود المراد ارجح من نسبتها الی عدمه وثبت
ان الرجحان لا یحصل الا عند الانتهاء الی حد الوجوب لزم منه ان الارادة
الجازمة انما تتحقق عند ذلک ومعنا کم فقد صارت موجبة للفعل فاذن ما یقال
من الفرق بین الموجب والمختار ان المختار یمکنه ان یفعل وان لا یفعل والموجب
لا یمکنه ان لا یفعل کلام باطل لانا بینا ان الارادة متی کانت متساویة النسبة لم یکن
جازمة ومعها یمتنع حدوث المراد ومتی ترجحت احد طرفیها علی الاخر صارت موجبة
للفعل ولا یبقی بینها وبین سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذکرنا
ان المرید هو الذی یکون عالما بصدور الفعل الغیر المنافی عنه وان غیر المرید هو الذی لا یکون
عالما بما یصدر عنه کالقوی الطبیعیة او ان کان الشعور حاصلا لکن الفعل
لا یکون ملایما له بل یکون منافرا مثل الملجا علی الفعل فانه لا یکون الفعل
مرادا له وما یدل علیه انه لیس من شرط کون الذات مریدا وقادرا امکان ان لا یفعل
ان الله تعالی اذا علم انه یفعل الفعل الفلانی فی الوقت الفلانی فذلک الفعل
لو لم یقع لکان علم الله غیر مطابق للمعلوم وکان علمه جهلا وذلک محال والموری الی المحال
محال فعدم وقوع ذلک الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة خروجه عن طرفی
النقیض مع ان الله تعالی مرید له وقادر علیه فعلمنا ان امکان اللاکون لیس شرطا
لکون الفعل مقدورا او مرادا **الفصل الرابع فی امور یجب البحث عنها**
فی عاقلیة الله تعالی وهی ثمانیة الاول قالوا انه تعقل الباری تعالی لیس تعقلا انفعالیا
بل تعقلا فعلیا اما انه لیس تعقلا انفعالیا فلان تعقله لذاته عین ذاته عن ذاته
فیکون تعقله لذاته متقدما فی الوجود علی سائر المعقولات وقد عرفت ان تعقله
لذاته یقتضی لذاته تعقله لغیره وذ مقتضا الاقدم اقدم فاذن مقتضا تعقله
لذاته لتعقله سائر المعقولات اقدم من اقتضاء سائر المعقولات لکونه
عاقلا فاذن یستحیل ان یکون عاقلیة الباری للمعقولات مستفادة من وجود
المعقولات واما انه تعقله فعلی فلان ذاته لما کانت مبدا للتعقلات
والمعقولات فلا بد ان یکون مبدأیته لاحدهما اسبق من مبدائیته للاخر وثبت
انه لا یجوز ان یکون لوجود المعقولات سبق علی حصول التعقلات فبقی ان یکون التعقلات

اسبابا

اسبابا بالوجود والمعقولات فهذا حاصل کلامهم فی هذا الموضع ولا یخفی
انک بعد احاطتک بما مضی تکون عالما بمواقع الدخل فی هذه الکلمات الثانی
ان الجزئیات کیف یعقل علی وجه کلی وقد سبق بیان ذلک فی باب العلم
الفصل الخامس فی شرح عنایته علی مذهب المتقدمین
قال الشیخ لما اتضح ان العلل العالیة لا یجوز ان یکون افعالها لاجل الدواعی والاغراض
ولیس لک سبیل الی ان تنکر الاثار العجیبة فی تکون العالم واجزاء الحیوان والنبات
فان ذلک لا یحصل اتفاقا بل یقتضی اسبابا فیجب ان تعلم ان العنایة هی کون الاول
عالما لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر وعلة لذاته للخیر والکمال بحسب الامکان
وراضیا به علی النحو المذکور وحاصل ذلک ان علمه بصدور افعاله غیر منافیة
هو الارادة ثم ان علمه بانه کیف یکون حتی یکون واقعا علی الوجه الاکمل هو عنایته
بتلک الاشیاء فانه اذا علم فی الانسان انه یمکن وقوعه علی ترکیبات مختلفة وعلم
مع ذلک ان الترکیب الانفع الاکمل کیف هو ثم فاض عنه ذلک الاکمل کان علمه بذلک
الکمال هو عنایته بالاشیاء فهذا هو تفسیر العنایة خلافا لمن ینکر العلم بالجزئیات
والقصد الی الایجاد والتکوین **الفصل السادس فی قدرته سبحانه وتعالی**
قالوا ان قوما زعموا ان القادر هو الذی ان شاء ان یفعل فعل وان شاء ان لا یفعل
لم یفعل ویجب ان یعلم انه لیس من شرط صدق هذه الشرطیة ان یصدق الحملیة
یعنی انه یصدق انه شاء ان لا یفعل ولم یفعل لان الفاعل انما یکون فاعلا بالفعل
حال صدور الفعل عنه وفی تلک الحال یستحیل ان یصدق علیه انه شاء ان لا یفعل
ولم یفعل فعلمنا ان صحة وصفه بالفاعلیة لیس لاجل صدق هذه الحملیة
بل لصدق تلک الشرطیة والاله تعالی یصدق علیه انه لو شاء ان لا یفعل فانه
لا یفعل وان کان یکذب علیه انه شاء ان لا یفعل لما قد بینا ان مشیته تعالی
من لوازم ذاته فان قیل انا لا نعتبر فی کون الفاعل فاعلا مشیته ان لا یفعل
حتی یلزم منها ما ذکرتم بل نعتبر فیه کونه بحیث یمکن فی حقه مشیته ان لا یفعل
والفاعل حال کونه فاعلا وان کذب علیه انه شاء ان لا یفعل لکنه لا یکذب
علیه انه من شانه ان یشاء ان لا یفعل وانما اعتبرنا هذا القید حتی نمیز بین
العلل الموجبة فنقول قد بینا ان الجهات التی باعتبارها یصیر الفاعل فاعلا
بالفعل التام یستحیل ان یحصل ولا یترتب علیه الفعل فاذن الفاعل عند ما یجتمع
الجهات التی باعتبارها یکون موثرا فی الفعل لا یصدق علیه ان من شانه
ان لا یفعل بل یکذب علیه ذلک واما التمییز بین القادر والموجب فما ذکرناه
فی الفصل الذی قبل **الفصل السابع فی احصاء صفاته سبحانه وتعالی**
انه سبحانه وتعالی حی لان الحی هو الدراک الفعال وهو مدرک لکل المعقولات

وفاعل لكل الممكنات وهو ايضا جواد لان الجود هو افادة ما ينبغي لا للعوض
وهو قد فعل ذلك لانه افاد الوجود من غير عوض فهو اذن جواد وهو تام
لانا بينا ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من كل جهاته وانه يمتنع عليه
تجدد كمال مما من شانه ان يكون له فهو بالفعل حاصل له وهو ايضا فوق التمام
لان ما لغيره من الكمالات فمنه صدرت ومنه حصلت وهو المعنى بقوله
تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وهو حق محض لانه لما كان واجبا في ذاته
وصفاته لم يكن قابلا للعدم الذي هو البطلان بذاته فذاته احق من كل
حق والاعتقاد والقول فيه احق من كل اعتقاد وقول واصدق وهو المعنى
بقوله كل شيء هالك الا وجهه وهو خير محض لان الشر على ما سيأتي طبيعة
عدمية وهو موجود لذاته ومفيض للوجود على غيره واذا ثبت ذلك
فنقول انه لا يمكن ان يكون جمال وبهاء فوق ان تكون الماهية قد حصل لها
كل ما من شانه ان يحصل لها فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض وهو
المفيض لكل جمال وبهاء والجمال محبوب لذاته وكلما كانت القوة اقوى ادراكا
كانت المحبة اكثر والعشق اتم والكمل فواجب الوجود اذا ادرك ذاته
بادراكه الاكمل الاقوى وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد ادرك اكمل الموجودات
واجملها باتم ادراك فيلزم ان يكون ابتهاج ذاته بذاته اكمل انواع الابتهاج فهو
لذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ وليس لتلك المعاني
عندنا اسامي غير هذه التي اطلقناها فمن استنكرها استعمل غيرها ونقول انه
حكيم لان الحكمة معرفة الاشياء كما هي اما في التصورات فبحدودها واما في التصديقات
فبعللها وهو سبحانه وتعالى عالم بذاته على حقيقته ويعرف من ذاته غير ذاته
فهو يعرف الممكنات باسبابها وقد يعنى بالحكمة اي والافعال على الوجه الاحسن
والاحكام هو ان يعطي الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده
بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي
فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة ونحو ذلك
في الامكانات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات
فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف واقعا في النوع وان كان
في الاشخاص فاختلاف الكمالات في الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون
الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل
تال فانه يكون انقص من الاول فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه
ان ثبت القول بها وهي باسرها اشرف من الامور المادية ثم السماويات
اشرف من الكائنات الفاسدات وهذه الامكانات اسباب الشرور

مطلب المعنى بقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة الاية

مطلب المعنى بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

وواجب

وواجب الوجود كما انه اعطى ما يحتاج اليه الشيء في حصوله وبقائه فكذلك اعطى
فوق ما يحتاج اليه فهو اذن حكيم بذاته محكم في افعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل
القرآن على هذا حيث يقول الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي في البداية
هي الكمالات التي يحتاج اليها الشيء في وجوده وبقائه وايضا حيث يقول
الذي قدر فهدى وحيث يقول الذي خلقني فهو يهدين **الفصل**
الثامن في ان حقيقته غير معلومة للبشر وفيه برهانين الاول انا لو عقلنا
حقيقة واجب الوجود لعقلنا كل الحقائق مع تمام لوازمها من غير برهان
وكذب التالي يدل على كذب المقدم بيان الشرطية ما ذكرناه من انه مبدا
للاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول البرهان الثاني ان المعلوم
من الباري سبحانه وتعالى عند البشر امور كلية فان المعلوم للبشر ذات
متقيدة بقيود كلية وذلك فقط لا يقتضي الجزئية فانا اذا عرفنا ذاتا ثم عرفنا تقيدها
بقيد الوجوب ثم عرفنا تقيد الذات الواجبة بقيد التجرد عن المادة ولواحقها
ثم تقيد الذات الواجبة المجردة بقيد العالمية والقادرية كان المعلوم ذاتا
واجبة مجردة عالمة قادرة وهذا امر كلي لان نفس مفهومه لا يمنع من وقوع الشركة
فيه واما الشخصية المعينة فانها مانعة من وقوع الشركة فيه فاذن المعلوم
عند البشر من الباري تعالى امور كلية فهويته المانعة من وقوع الشركة
فيه غير معلومة فنقول ان تلك الهوية اما ان تكون هي نفس ماهيته
او تكون لازمة لماهيته فان كان الاول وجب ان لا تكون ماهيته معلومة
للبشر كان هويته غير معلومة للبشر وان كان الثاني فنقول اذا كان لازم
الماهية غير معقول ولا معلوم وجب ان لا تكون الماهية معلومة
اذ لو كانت الماهية التي هي علة اللازم معلومة لكان اللازم المعلول
معلوما ايضا وههنا حجة اخرى وهي ان الاستقراء دل على انه لا طريق الى
معرفة الاشياء الا من وجهين احدهما وجدان ذلك من النفس مثل علمنا
بالالم واللذة والجوع والعطش فانها امور حاضرة لنفوسنا حاصلة
عندنا فلا جرم نعرفها ونحيط بحقايقها والثاني التشبيه والتمثيل مثل
تعليمنا للعنين لذة الجماع مثلا بانها لذة تشبه الالتذاذ بتناول
السكر او غير ذلك وهذا الطريق لا يوصل الى كنه الحقيقة لان المختلفين
وان اشتركا في لازم واحد من بعض الوجوه فليس القدر المشترك
هو تمام حقيقة كل واحد منهما والا لما كانا مختلفين فظاهر ان التشبيه لا يفيد
معرفة الماهية الا من بعض الوجوه وهو جهة عمومية اذا ثبت ذلك
فنقول حقيقة وجوب الوجود وما لها من صفات الكمال ونعوت

الثامن ان الاشعرا

رتبا

الجمال والجلال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة الحصول فيها وهي ايضا لا تشبه شيا من الاشياء الا من صفات سلبية او اضافية فاذن لا يمكن الوصول الى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن من معرفته معرفة بعض صفاته السلبية والاضافية فظهر ان تلك الحقيقة غير معلومة للبشر وحجة اخرى وهي انا بينا ان التعقل انما يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وتلك الصورة يجب ان تكون مساوية في الماهية فيكون ماهية للمعلوم فلو عرفنا الباري لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته فيكون ماهيته معقولة على اشخاص عدة وقد بينا ان ذلك محال **الفصل التاسع في تقسيم اسمائه تعالى** كل اسم يقع على ذات فاما ان يكون دلالته الاولى على تمام تلك الذات وعلى ما يكون داخلا فيه او على ما يكون خارجا منه فالاول دلالته على الذات بالمطابقة والثاني بالتضمن والثالث بالالتزام وهذا القسم الثالث اعني الدال على صفة خارجة عن الذات اما ان يكون دلالته على صفة سلبية او على صفة ثبوتية فان كانت دلالته على صفة ثبوتية فاما ان يكون تلك الصفة مجرد اضافة او لا يكون فان لم يكن مجرد اضافة فاما ان يكون صفة ذات اضافة او لا فاقسام الاسما ستة احدها الدال على نفس الذات والثاني الدال على جزء الذات وثالثها الدال على صفة سلبية ورابعها الدال على صفة اضافية وخامسها الدال على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة وسادسها الدال على صفة حقيقية ذات اضافة فاما الاسم الدال على نفس الذات فذلك ممكن في حق واجب الوجود اذ له حقيقة مخصوصة فامكن ان يكون لها اسم فاما انه هل وجد ذلك الاسم ام لا فليس ذلك من صناعة الحكمة ثم ههنا موضع بحث وهو ورد في كلمات المتقدمين ان واجب الوجود له حقيقة لا اسم لها وشرحها انها واجب الوجود والذي يمكنه تحصيله من ذلك هو ان وضع الاسم للحقيقة بعد تعقلها واذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم ان يضعوا لها اسما وكما انهم لا يعلمون من الاول الا صفات سلبية او اضافية او غيرهما كذلك يستحيل منهم وضع الاسم الا لما يدل على هذه الاقسام ثم انه ثبت في المنطق ان الاقوال الشارحة سواء كانت حدودا او رسوما فهي قائمة مقام الاسماء في الدلالة على تلك الحقائق الا ان القول الشارح يدل على الماهية دلالة مفصلة والاسم يدل دلالة مجملة واذا ثبت ذلك فنقول ان حقيقة واجب الوجود غير معلومة ولكن شرح تلك الحقيقة بالرسم ان نقول انه هو انه واجب الوجود وانما يريدون بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه وعند هذا التحقيق بطل تشنيع من قال انه كيف

الحقيقة

الحقيقة اذا كانت مجهولة فكيف يمكن شرح المجهول والرجوع الى الذي قررناه فنقول واما الاسم الدال على جزء الذات فذلك في حق واجب الوجود ممتنع لما بينا ان ماهيته بريئة من جميع جهات التكثر واما الاسم الدال على صفة سلبية فذلك حاصل في حق واجب الوجود وكذلك الدال على صفة اضافية واما القسم الخامس وهو الدال على صفة مجردة عن الاضافة فقد بنوا انتفى ذلك على نفي الصفات وقد سبق القول فيه واما القسم السادس وهو الدال على صفة حقيقية ذي اضافة فقد قالوا ان ذلك منفي عن الباري تعالى بناء على نفي الصفات وزعموا ان الاسم العالم يدل على تجرده عن المادة ولواحقها فيكون دلالة على امر سلبي وعندي ان هذا الالزام قولهم العلم بالاشيا صورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك الاشياء وان تلك الصور ليست مجرد اضافة بل هي صفة حقيقية لها اضافة حتى بنوا على ذلك تغير المعلوم لا يوجب تغير الاضافة فقط بل يوجب تغير صفة ذي اضافة وانهم ذكروا في قاطيغورياس ان العلم من باب الكيف بالذات ومن باب الاضافة بالعرض يعني العلم في ذاته كيفية ولكنها عرضت لها اضافة واذا كان كذلك كان اسم العالم دالا على صفة حقيقية موصوفة باضافة مخصوصة فكيف يمكن ان يقال انه تعالى ليس من هذا القسم اسم والعجب ان الشيخ في الشفا لما بين انه تعالى عقل وعاقل ومعقول لما بين ان تعقله الاشيا يستدعي حضور صور الاشيا عنده ثم تلك الصور اما ان يكون قائمة بذاته او شي آخر او لا في محل ثم اختار العلم الاول وابطل القسمين الآخرين ثم لما شرح في صفات واجب الوجود زعم ان كونه عالما وصف سلبي مع انه ليس بين الفصلين الا شي قليل وهذه مناقضة عجيبة فالحاصل ان الاقسام الثلاثة من الاسماء وهي التي تدل على الذات وعلى الصفات السلبية وعلى الصفات الاضافية حاصل بالاتفاق فاما الدال على جزء الذات فهي منفية بالاتفاق واما الدال على صفة حقيقية ذي اضافة فهي عندي ثابتة خلافا للمتقدمين واما الدال على صفة حقيقية عرية عن الاضافة فلم يدل الدليل على ثبوتها ولا على نفيها **الفصل العاشر في اشارة حقيقية الى شرح بعض اسمائه سبحانه** منها انه واجب الوجود بذاته فتارة يعني به كونه مستحقا للوجود من ذاته وتارة يعني به عدم احتياجه في وجوده الى غيره وقد عرفت الفرق بين المفهومين ومنها انه تام لان نوعه هو فقط وليس شي من نوعه شيا خارجا عنه ومنها انه واحد فتارة يعني به كونه تاما فان الكثير والزايد لا يعدان تامين وتارة يعني به ان حقيقته له فقط وتارة يعني به انه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادي المقومة ولا باجزاء الحد وتارة يعني به تعينه وهويته

التي بها امتاز عن غيره وتارة يراد بان مرتبة من الوجود وهو الوجوب
ليس الا له ومنها الغني وقد قال في الاشارات الغني التام هو الذي يكون غير متعلق
في ذاته ولا في صفات ذاته سواء كانت اضافية او غير اضافية الى شيء غيره ومنها
الملك وقد قال في الاشارات الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني
عنه شيء في شيء فعلى هذا يكون الغني جزءا من مفهوم الملك لان الغني هو المستغني
عن الغير والملك هو الذي يكون مستغنيا عن الآخر ويكون ما سواه غير مستغن
عنه بل يكون محتاجا اليه ومنها الجبار والقهار وقد فسر الجبار في مختصر له فقال الجبار
للعدم بالوجود والتحصيل جبارا لما بالقوة بالفعل والتكميل ولولا ان مثال
هذه المباحث ليست عقلية محضة والا لطولنا القول فيه ولنكتف بما ذكرناه
كافيا

الباب الثالث في افعاله سبحانه وتعالى وفيه ستة فصول

الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه

قالوا لما ثبت ان
واجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته اصلا وثبت ان الصادر عن البسيط
يجب ان يكون واحدا لزم ان يكون المعلول الاول واحدا ثم بينوا ان ذلك المعلول
يجب ان يكون عقلا محضا لما ذكرناه في كتاب العقل ثم قالوا الصادر الاول
اما ان يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد او لا يمكن فان لم يمكن كان الصادر عنه
ايضا واحدا والكلام فيه كالكلام في الاول وذلك يوجب ان لا يوجد موجودان
الا في سلسلة العلية والمعلولية لكن التالي كاذب فانا نجد كثيرا من الاشياء
ليس بعضها علة للبعض ولا معلولا له فان الاجزاء المفترضة في الجسم الواحد
ليس بعضها علة للبعض والا لكانت متمايزة بالطبع والماهية فكان يجب
ان يكون انتهت الممكنة الغير المتناهية حاصلة بالفعل وانه محال والكثير
الاعراض ليس شيء منها علة للبعض مثل الطعوم والروائح ولا سيما الاضافات
فظاهر انه لا بد من الاعتراف بانتهاء امور كثيرة الى علة واحدة لا يكون بين شيء
من تلك الاشياء تقدم وتاخر لكنا قد بينا ان الشيء ما لم يكن فيه كثرة لم يصدر عنه
كثرة فاذن في علة هذه المعلولات كثرة فلنفرض ان الموجود الذي
يصدر عنه معلولات كثيرة هو المعلول الاول كما هو المشهور الى ان يتحقق الحال
فيه فنقول كثرة المعلول الاول اما ان يكون مستفادة من الباري فيكون
قد صدر عنه اكثر من واحد وهو محال او من ماهية المعلول الاول فاما ان
ماهيته بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها الا لازم واحد واما ان يكون مركبة
فيستحيل صدورها عن الباري واما ان يكون له من ذاته شيء ومن الاول
شيء فاذا ضم ما له من ذاته الى ما له من علته حصلت هناك كثرة
وذلك هو الحق فانه اذا ثبت الاقسام لما بطل ولم يبق الا ذلك وجب ان نقول

هو

هو الحق ثم ان الماهية لها من ذاتها الامكان ولها من علتها الوجوب فاذن
لا يمكن ان يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لاجل اشتماله على هذه
الكثرة واعلم انه قد اضطرب في هذا المقام كلامهم فلنذكر كلام الشيخ الرئيس
بعبارته قال لا يمكن في العقول الفعالة شيء من الكثرة الا على ما اقوله
ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده
بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة
معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول
المعقول بذاته وعقله للاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده
بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول
ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون
عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده
داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك الواحد
يلزمه حكم او حال او صفة او معلول ويكون ايضا ذلك واحدا ثم يلزم عنه
بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة جملتها تلزم ذاته فيجب اذن
ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا في المعلولات
الاول هذا ما ذكره في الشفاء والنجاة والمبدا والمعاد بهذه العبارة والذي
ذكره في الاشارات وسائر كتبه فمعناه ذلك وعبارته قريبة من ذلك
وهو موضع بحث طويل وشكوك طويلة ولقد كان من الواجب على اكابر
الحكماء ان يزيدوا في هذا الفصل تحقيقا وايضاحا وان لا يقنعوا بهذا القدر
من الكلام في هذا المقام فان كلام الشيخ يوهم تارة انه جعل امكان
العقل ووجوده سببا لصدور الكثرة عنه وتارة انه جعل تعقل العقل
لامكان نفسه وتعقله لوجوده بغيره وتعقله لمبداه اسبابا لصدور الكثرة
عنه وكان من حقه ان يصرح بالحق فان هذا الموضع المهم غير محتمل للرمز
والتجوز في الكلام ويجب علينا ان نعول على كلا الاحتمالين ما يمكن ان يقال
فيه اثباتا وابطالا اما الاحتمال الاول وهو ان يجعل امكان العقل الاول
ووجوده سببا لصدور الكثرة عنه فهذا استقصيناه في ابطاله في باب العلة
فليرجع اليه والذي نقوله هاهنا هو ان الامكان لا يخلو اما ان يكون امرا
وجوديا او لا يكون فان لم يكن استحال ان يكون علة لغيره وان كان فلا يخلو
اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون فان كان واجبا لذاته كان واجب
الوجود اكثر من واحد وايضا كان واجب الوجود صفة للممكن الوجود
محتاجا اليه وذلك محال وان لم يكن واجبا لذاته فان كان ممتنعا لم يكن ايضا
لذاته

علة لوجود شي وانه لم يكن واجبا ولا ممتنعا كان ممكنا فاما ان يكون له سببا ولا يكون فان لم يكن له سبب كان الممكن مستغنيا عن السبب وهو محال وان كان له سبب فسببه اما ماهية العقل الاول او ذات البارى فان كان السبب هو ماهية العقل الاول ولا شك ان امكان الشي سابق على وجوده كانت الماهية موصوفة بصفة موجودة قبل صيرورتها موجودة وهو محال وان كان السبب هو ذات البارى فحينئذ يكون البارى علة لوجود امكان العقل الاول ولوجود العقل الاول فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك محال واستقصاء الكلام في ان الامكان امر عدمي قد مضى في الكتاب الاول والكلام في ان الامكان لا يصلح ان يكون علة قد مضى في باب العلة ولنشتغل الآن بابطال القسم الثاني وهو ان يقال ان عقل العقل الاول لامكان ذاته علة لشي وعقله لوجوده علة لشي آخر فنقول انهم اقاموا البرهان على ان من عقل ذاته لم يكن تعقله لذاته لاجل صورة زائدة على ذاته والا لزم اجتماع المثلين واذا كان كذلك فتعقل العقل الاول لكونه ممكنا يجب ان لا يكون زايدا على ذلك الامكان والا لزم المحال وما كان تعقل الامكان هو نفس الامكان والامكان غير صالح للعلية فكذلك تعقل الامكان الا ان تقولوا الامكان قيد سلبي فتعقله وان كان مغايرا له لكنه لا يجب منه اجتماع المثلين ولكنهم اذا قالوا ذلك فقد تركوا مذهبهم في كون الامكان امرا ثبوتيا والاشكال الواقع ان يقال معنى تعقل الامكان صورة زائدة على الامكان لكنا نقول ان تلك التعقلات لا بد لها من سبب اذ ليست هي واجبة الوجود لذواتها وسببها ان كان واجب الوجود فقد صدر عنه ذات العقل الاول وتلك التعقلات ايضا فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان كان ذات العقل الاول فاما ان توجب ذلك بسبب تعقل آخر سابق ويكون الكلام فيه كالكلام في الاول او لا بسبب تعقل سابق فقد حكموا بان صدور الاشياء عن العقل ليس بسبب عاقليته فيعود الكلام الاول من ان ذلك بسبب الامكان والتعقل وقد ابطلناه او يقال ان ذات البارى اوجب وجود العقل الاول والعقل الاول اوجب احد تلك التعقلات فيكون معلول العقل الاول شيئا واحدا فحينئذ لا يكون مصدر الكثرة الا اشكال الثاني على اصل هذه المقالة ان يقول الكثرة التي في المعلول الاول اما ان يكون كثرة في المعقومات او في السلوب والاضافات والامور الخارجية فان كانت الكثرة في المقومات وهي صادرة عن البارى فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان لم يكن كثرة في المقومات بل في السلوب والاضافات فمثل هذه الكثرة هل يصلح ان يكون مبتدا الكثرة المعلولات ام لا فان صلح

مبدا الكثرة

فذلك

فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدا الكل الموجودات وان كان لا يصلح فكيف يمكن ان يصدر عن المعلول الاول بسبب ذلك معلولات كثيرة الاشكال الثالث هب انا ساعدنا على ان الجهات الثلث من الامكان والوجود والوجوب بالغير او التعقلات الثلثة يصلح ان يكون مستند الموجودات ثلثة الجسم والنفس والعقل لكن جسم الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة الفلكية ثم ان له من كل مقولة عرضا وانواعا منها فهذه الامور الكثيرة ان استندت الى جهة الامكان وهي واحدة فقد صدر عنها اكثر من الواحد وكذلك الفلك الثامن كواكب كثيرة جدا فتلك الكواكب وحجم الفلك ونوع شكله ومقداره وتشكله ووضعه وحركته ان استندت الى هذه الجهات الثلاثة فقد استندت الى كل واحدة من هذه الجهات امور كثيرة جدا فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الاشكال الرابع عندهم الجوهر مقول على ما تحته قول الاجناس على الانواع والعقل مندرج تحته فيكون العقل الاول مندرجا تحت جنس ويكون انفصاله عن ساير الانواع بفصل فيكون ماهيته مركبة من الجنس والفصل وهي صادرة عن البارى فقد صدر عن البارى اكثر من واحد ولا خلاص لهم عن هذا الالزام الا ان يقولوا الجوهر مقول على ما تحته لا قول الاجناس ولكن يكون ذلك تركا لما هو المشهور من مذهبهم الاشكال الخامس العقل الفعال المدبر لعالمنا هذا هو مبدا الوجود كل هذه الموجودات السفلية مع عظم كثرتها فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد وان قالوا الصادر عنه الوجود وهو امر واحد فنقول قد بينا في باب العلة انه يستحيل ان يقال المعلول هو الوجود فقط ثم ان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود سببا لوجود الممكنات بأسرها على الوجه الذي ذكرتموه ويكون اختلاف الوجودات بسبب اختلاف الماهيات القابلة لها فان قالوا العقل الفعال انما يؤثر عند شركة حركات الاجرام السماوية فنقول الست من مذهبكم ان الجسمانيات لا يمكن ان يكون اسبابا لوجود شي بل هي اسباب لتعيين الاستعدادات المختلفة واذا كانت الماهيات لذواتها هذه الاستعدادات المختلفة كانت تلك الاستعدادات المختلفة اللازمة لتلك الماهيات بالنسبة الى فيض واجب الوجود كالاستعدادات المختلفة الحاصلة للعنصريات بسبب اختلاف الحركات السماويات بالنسبة الى فيض العقل الفعال فهذه الابحاث هي التي منعتنا عن قبول مقالات الاولين في هذا الباب وبالجملة فان كانت مقالتهم حقة فلقد كان من الواجب ان يشرحوها شرحا ازيد ويشيرون الى بعض ما يتوجه عليه من الشكوك ويحلونها فان

الشكوك الواقعة في هذا الباب ليست اقل من الشكوك الواقعة في الشكل
الاول من كتاب اقليدس مع انهم بالغوا في ايراد الشكوك المذكورة فيه بيانا
وايضاح حلها والتفصي عنها وان كان القوم شاكين في هذه المقالة غير جازمين
به فقد كان من الواجب ان يصرحوا بالتحير لكن الوقوف على حقيقة الحق
في هذا الباب وبالجملة فانهم انما وقعوا في هذه الخرافات بسبب قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد سمعت الادلة المثبتة لذلك والمبطلة له فاجعل عقلك
حاكما بين الكلامين ليصل الى الحق ان شاء الله تعالى والحق عندي انه لا مانع من استناد
كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف
في صدوره عن البارئ فلا جرم يكون وجوده فائضا عن البارئ من غير شرط ومنها
ما لا يكفي في فيضانها عن البارئ امكاناتها بل لا بد من حدوث امور قبل حدوثها
ليكون الامور السابقة معدة للعلل المفيضة الى الامور اللاحقة وذلك
انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود
استعدادا تاما صدرت عن البارئ تعالى ووجدت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا
في الايجاد بل في الاعداد

الفصل الثاني في شرح مذهبهم في تكون السماوات

ثم انهم لما فرغوا من تمهيد كيفية استناد الكثرة الى الشيء الواحد
قالوا قد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فلتكن
اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو المعلول الاول ثم يتلوه
عقل وعقل لان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا
دونه فتحت كل عقل ثلثة اشيا في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه
الثلثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور والافضل
يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل
الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها
وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصل له المندرجة فيما يعقله
من ذاته وجود جرمية الفلك الاقصى ثم كذلك الحال في عقل عقل وفلك
فلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب
هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول
انه ان لزم وجود كثرة عن العقول بسبب المعاني التي فيها من الكثرة
وقولنا هكذا اليس ينعكس حتى يكون كل عقل عنه هذه الكثرة فتلزم كثرة
هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون كل ما يلزم
عنه هذه الكثرة حتى يكون مقتضى معانيها متفقا فهذا ما ذكره الشيخ
وهو بناء على ما سلف وفي ذلك تنصيص على ان هذا الان الذي يخص

هذا الموضع

هذا الموضع ان يقول التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول اما ان يكون
علة لوجود المعلولات الثلثة التي هي العقل والنفس والفلك واما ان لا يكون
فان كانت علة يلزم ان يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك لا الى نهاية وذلك باطل
بدفع الحوائج كانت هذه الجهات الثلث لا تقتضي كيف كانت هذه المعلولات
الثلثة فمن المحتمل الاول ان يكون العقل الاول وان حصلت فيه الجهات الثلث
لكنه لا يكون مبدا للموجودات الثلاثة بل يصدر عنه عقل واحد ويصدر عن
الثاني الواحد واحد آخر الى ان يبلغ مراتب كثيرة ثم بعد ذلك يحصل العقل الذي
يقتضي ما فيه من الكثرة هذه المعلولات الثلثة وعلى هذا بطل قولهم بان
العقول عشرة وان العقل الاول هو محرك الفلك الاقصى فظهر ان جزمهم هنا
بعدد العقول سخيف موضعه من هذا الوجه ومن وجه آخر وهو ان الشيخ ذكر
في فصل حركات الكواكب في الفن الثاني من الطبيعيات فقال انه لم يتبين
الى الآن ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطوية بعضها على بعض
اقول وبتقدير ان يكون كرة الكواكب الثوابت كرات منطوية بعضها على البعض
كان عدد النفوس والعقول اكثر لا محالة فظهر ان الجزم بان العقول عشرة جزم
باطل واعلم انهم قد توقفوا في عدد العقول من وجه آخر وهو ان فلك كل كوكب
ينقسم الى عدة من الكرات مثل القمر فان له فلك جوزهر وفلك مائل وفلك
حامل وفلك تدوير فقالوا ان جعلنا لكل واحدة من هذه الاكر محركا خاصا
فحينئذ يزيد عدد العقول على العشرة ويبلغ الى الخمسين وان لم نقل بذلك بل
جعلنا الفلك القمري محركا واحدا فحينئذ يكون العقول عشرة وعندي انهم كما
اخطؤوا في الجزم في الموضع الذي ذكرناه فقد اخطؤوا في التوقف على هذه
المواضع فان اللائق باصولهم ان يثبتوا لكل واحد من تلك الاكر محركا خاصا
لان العقل الواحد اما ان يصلح بان يكون محركا لكرات كثيرة على سبيل التشويق
او لا يصلح لذلك فان كان الحق هو الاول فحينئذ ينسد عليهم باب
اثبات العقول لانه اذا جاز ان يكون العقل الواحد عقلا لكرات كثيرة ومبدا
لحركات كثيرة جاز ان يكون عقل جميع الافلاك عقلا واحدا فذلك مما ينكرونه
وان لم يجز للعقل الواحد ان يكون عقلا الا لكرة واحدة وجب الجزم بان
لكل واحدة من هذه الاكر عقلا محركا على حدة فهذا بيان انه يجب ان يكون
لكل كرة عقلا يخصها واما انه لا بد من ان يكون لكل كرة نفس يخصها فذلك ظاهر لان
النفس قوة جسمانية ومعلوم ان القوة الحالة في احدى تلك الكرات مغايرة
للقوة الحالة في الكرة الاخرى لاستحالة حلول الحال الواحد في محلين بل نقول
انا قد بينا فيما مضى انه لا بد وان يكون جرم الكواكب مستديرا على مركز نفسه

وتلك الحركة لا تكون الا ارادية فاذن لكل كوكب نفس تخصه بالطريق الذي ذكرناه ومعلوم انه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة الى حيث لا يمكن عدها فكذلك العقول والنفوس يجب ان يكون كثيرة لا حسب كثرة هذه الكواكب

الفصل الثاني في تكون الاسطقسات

قال الشيخ لما استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات والاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان يكون مباديها القريبة اشياء متغيرة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها ثم لهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها فاختلاف صورها يعني (?) اختلاف في احوال الافلاك واتفاق مادتها يعني فيه اتفاق في احوال الافلاك وهو كونها مستديرة الحركة ثم لا يمكن ان يكون الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة لان المادة موجود متعين فلا بد لها من علة معينة بل العقل الاخير بمشاركة الامر المشترك بين السماويات وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة وهو ايضا بمشاركة الاحوال الفلكية المختلفة علة للصور المختلفة التي في عالمنا هذا والمفيض بهذه المشاركة هو ان العقل الفعال عام الفيض والمادة قابلة لجميع الصور فيستحيل ان يوجد صورة معينة دون غيرها الا ان يكون هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر ما يصير مناسبته لشي بعينه اولى من مناسبته لشي آخر ويكون هذا الاعداد امرا لو وجد ما هو اولى فيه من الاول الواجبة للصور لو كانت المادة على التهيؤ الاول تشابهت نسبتها الى الضدين فما ترجح احدهما الا لحال تختلف به الموانرات (?) فيه وذلك الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان تختص بالصور المعينة مادة دون مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد الا مناسبة كاملة لشي بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فاجتمعت السخونة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة له استقر الاستعداد فصار من حق هذه الصورة النارية ان يفيض ومن حق تلك ان تبطل هذا ما ذكره الشيخ وفيه بحث اما قوله بان العقل الفعال علة لوجود مادة هذا العالم بمشاركة الامر المشترك بين السماويات وهي استدارة الحركة فلسائل ان يطالبهم بالدليل على ان لاستدارة الحركات الفلكية مدخلا في وجود المادة ولم لا يجوز ان يكون العقل الفعال علة لوجود المادة من غير ان يكون لطبيعة الاستدارة مدخل في ذلك اصلا وايضا فقد جعل الحركات الفلكية مخصصات ومعدات للمادة وفسر المعد بانه

الذي

الذي يحدث منه في المستعد امر ما تصير مناسبته لشي بعينه اولى من مناسبته لشي آخر وهذا الكلام مشكل من وجوه الاول هو ان الحركات الفلكية اذا كانت معدات والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر كانت الحركات الفلكية موجودة لامور في المادة واذا كانت الحركات الفلكية صالحة للموجدية فاي حاجة الى استناد الحوادث الحادثة في عالمنا الى العقل الفعال ولم لا يجوز استنادها الى هذه الحركات الفلكية وبالجملة فالصور الحادثة في مادة عالمنا هذا لا بد وان تكون لمشاركة الحركات الفلكية فان كانت الحركات الفلكية صالحة للموثرية فكيف يمكننا ان نسند وجود هذه الحوادث الى شي آخر واذا اسندنا هذه الحوادث اليها لم يكن الحركات الفلكية عللا معدة بل موجدة وثانيها ان المعد اما ان يكون حادثا وهو ان الحركة التي جعلتها معدة لحدوث صورة مخصوصة من العقل الفعال اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة وجب ان يكون الاعداد قديما فيكون الصورة المستعد لها قديمة هذا خلف وان كانت تلك الحركة حادثة فحدوثها عن علتها لا بد وان يكون بسبب معد آخر وذلك المعد ايضا يجب ان يكون حادثا والكلام في ذلك المعد كالكلام في الاول فيتسلسل ثم هذه المعدات الغير المتناهية اما ان يكون معا فيكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال او يكون بعضها قبل البعض لا الى اول وعلى هذا المعد لحصول الجزء المعين من الحركة في الفلك هو الجزء المتقدم من الحركة فيكون كل جزء متقدم من الحركة علة معدة لحصول الجزء المتأخر منها واذا كان الامر كذلك جاز ان يقال ان كل صورة تحدث في عالمنا يكون معدة للمادة لحدوث صورة اخرى والجواب عن الاول انا لا نفسر المعد بانه الذي يحدث منه في المستعد امر لاجله ترجح قبوله لصفة على قبوله صفة اخرى بل نفسره بالشي الذي يتوقف حدوث الشي على حدوثه لا بانه الذي يتوقف حدوث الشي على حدوث شي منه في المادة والجواب عن الثاني انا نقول الصور الحادثة في عالمنا لا يجب انتهاء كل ما يحدث عندنا الى صورة اخرى اذ ربما يبقى الصورة الواحدة مدة مديدة فلا بد من شي يكون بحيث يجب انتهاء كل جزء يفرض فيه الى جزء آخر وليس ذلك الا الحركة السرمدية فلا جرم هي الاسباب المعدة الاولية مثل الماء لا يجب ان يحصل فيه سخونة مصعدة ولكن الحركة الفلكية ينتهي بالشمس الى حيث يقابل الماء وتسخنه وتصعده فلولا الحركة الفلكية لما وجب انتهاء برودة الماء الى السخونة فظهر بما ذكرنا ان السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق اما عندهم فهو العقل الفعال واما عندنا فهو الواجب الوجود تعالى ثم كيف

ماكان فان هذا الفيض يكون بحسب حركة الاحوال الفلكية ثم يحتمل ان يكون معدات هذه
الصور اربعة من الاجسام الفلكية ويحتمل ان يكون اجساما كثيرة متحيرة في جهات اربعة
ويحتمل ان يكون جسما واحدا له نسب مختلفة ومما ذكر في سبب تكون الاسطقسات
ان الفلك مستدير على جرم في حشوه فالذي يجاوره يحتاج ان يصير نارا بسبب الحركة والذي
يكون في غاية البعد منه يكون في غاية البرد والكثافة فيكون ارضا وما يلي النار يكون
حارا لكنه اقل حرارة من النار وقلة الحرارة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي النار
قليل الحرارة رطب وهو الهوا وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل كثافة من الارض
وقلة الكثافة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي الارض بارد رطب وهو الماء والشيخ
زيف ذلك من وجهين احدهما ان هذا الكلام يقتضي ان يوجد الجسم اولا خاليا عن الصور
الاربع ثم انه يكتسبها بسبب الحركة والسكون ولكن قد بينا ان الجسم العنصري يستحيل
خلوه عن هذه الصور الثاني انكم تقولون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان هبط
الى المركز فعرض له البرد ولبعضها ان جاوز الفوق والعالي ان يجب عن الاول
فنقول انما يلزم خلو هذه الاجسام عن الصور اذا كانت الحركة الفلكية متناهية حتى يقال
لو كان حصول هذه الصور في هذه الاجسام بسبب الحركة الفلكية لكانت عند
ابتداء الحركة الفلكية خالية عنها فاما اذا قيل بانه لا بداية لهذه الحركة فلا وقت
الا وقد مضت قبل ذلك اوقات غير متناهية فيكون لا وقت الا وقد مضى قبله
من الحركة الفلكية ما يكون معدا للنارية فيما يجاورها والارضية فيما يبعد عنها
فلا يلزم مما قالوه خلو الاجسام العنصرية عن هذه الصور في وقت من الاوقات
واما الاعتراض الثاني فالجواب عنه ايضا ظاهر لان قوله هبط بعض تلك المادة
وصعد البعض انما يلزم اذا كانت تلك المادة في بعض الاوقات خالية عن هذه
الصور العنصرية ونحن بينا ان ذلك غير لازم واذا كانت صحة هذا الاعتراض متفرعة
على صحة الاعتراض الاول كان الجواب عن الاول جوابا عن هذا الاخر ايضا وايضا
فيستعد بان يوجد هذه الاجسام في بعض الاوقات خالية عن الصور كان الكل جسما
واحدا بالطبع متصلا ولا يكون فيه جزء بالفعل واذا لم يكن الجزء فيه موجودا
لم يمكن ان يقال انه اذا نزل جزء وصعد جزء كما ان الماء الذي في الكوز لما كان ماء
واحدا الا يوم لا يمكن ان يقال انه لما نزل منه جزء وصعد منه جزء اخر

الفصل الرابع في دوام فاعلية البارى جلاله قد بينا في باب العلة ان واجب الوجود
كما انه واجب الوجود لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته واذا كان
كذلك وجب ان يدوم فعاله بدوامه وبينا ايضا ان سبق العدم ليس شرطا في
احتياج الفعل الى الفاعل وبينا في باب الزمان ان الزمان لا يمكن ان يكون له مبدا
زماني وحللنا فيه الشكوك والشبه ايضا فلو فعل بعد ما لم يفعل لكان قاصدا

الى الفعل

الى الفعل والتالي محال كما سبق في باب المريدية فالمقدم باطل وقالوا لو كان فاعلا
بعد ما لم يكن لكان عالما بالجزئيات وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم وان العالم
غير ممتنع ان يكون دائم الوجود وما لم يمتنع ان يكون دائم الوجود يجب ان يكون دائم الوجود
فالعالم يجب ان يكون دائم الوجود واما الصغرى فقد مضى تقريرها واما الكبرى فهي ان
الذي لا يمتنع ان يكون موجودا دائما لو كان جائز العدم لكان اما ان يكون عدمه ممكنا
دائما او لا يكون دائما فان لم يكن له امكان العدم دائما كان ذلك الامكان حادثا
واذا تعدى ذلك الحد يجب فيه وجوده ويمتنع عدمه مع ان الاحوال واحدة
وهذا محال فبقي انه ان كان ممكن العدم فهو ممكن العدم دائما وكل ما كان ممكنا
فانه اذا فرض موجودا امكن ان يعرض منه كذب اما المحال فلا يعرض البتة اذا فرض
معدوما لكن فرض هذا العدم لا يعرض منه محال وبيانه وهو انا نفرض ان الذي
الممكن وهو الوجود الدائم وجد وهو مع ذلك يعقوب على عدم الصفة فالما فلا
ان يقع ذلك الممكن فان استحال وقوعه لم يكن ذلك ممكنا لكنه يستحيل مع فرض
وجوده دائما عدمه دائما والا لكان الشيء في زمان غير متناه معدوما وموجودا
معا وهو محال نعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غير دائم بل هو
عدم متجدد واذا كان هذا محالا فالوضع ليس بكذب غير محال بل هو محال فالحكم
على ما لا يمتنع وجوده دائما بانه جائز العدم محال فوجوده واجب وهو المطلوب
فهذا ما في هذا الباب بعد الاحالة على المواضع المذكورة وعمدة المنكرين
لذلك انكار حوادث لا اول لها وقد مضى القول فيه في باب الزمان فلا نطول
بذكر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود الفصل الخامس في القضاء والقدر
اعلم ان افعال العباد امور ممكنة الوجود والممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بسبب
وذلك السبب ما لم يصر موجبا لذلك الفعل استحال ان يصدر منه ذلك الفعل لانه
ان لم يكن صدور الفعل عن ذلك السبب واجبا فلا يخلو اما ان يكون نسبة ذلك
الفعل الى ذلك السبب كنسبة عدمه اليه واما ان يكون نسبة الفعل اليه ارجح
من نسبة عدمه اليه فان كان الاول لم يترجح به وجود الفعل والا فقد ترجح
احد طرفي الممكن على الاخر لا لسبب وهو محال واما ان كانت نسبة الفعل الى ذلك
السبب ارجح من نسبة عدمه اليه فنقول ان عدم الفعل كان ممكنا وبالوجود
قبل ذلك وعند تلك المساواة كان وقوع العدم محالا فالان حين ما صار
طرف العدم مرجوحا مغلوبا كان بامتناع الوقوع اولى واذا ثبت ان طرف
العدم عند حضور ذلك السبب ممتنع الوقوع كان طرف الوجود واجب الوقوع
عند حضور السبب فثبت ان افعال العباد متى وجدت اسبابها وجب وجودها
ومتى فقدت اسبابها امتنع وجودها فنقول اسباب افعال العباد اما

ان يكون ايضا افعالا للعباد او لا يكون والاول يقتضي التسلسل وهو محال والثاني
يقتضي انتهاء افعالهم الى واجب الوجود اما بواسطة او بغير واسطة وانتهاء كل واحد
من تلك المتوسطات الى سببه فاذن افعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة الى
ذات واجب الوجود فثبت بهذا ان افعال العباد بقضاء الله تعالى عز وجل
وقدره وان الانسان مضطر في اختياره وانه ليس في الوجود الا الجبر فان قلت اني
اجد من نفسي اني ان شئت ان افعل فعلت وان شئت ان لا افعل لا افعل فاذن فعلي
وتركي متعلق باختياري لا باختيار غيري فنقول صدقت انك تجد من نفسك انك
ان اردت الفعل فعلت وان اردت الترك تركت فهل تجد من نفسك
ان ارادتك الاشياء موقوفة على ارادتك حتى انك متى اردت الارادة حصلت
ومتى لم تردها لم تحصل ولا شك انه ليس الامر كذلك اذ لو كانت ارادتي للاشياء موقوفة
على ارادة اخرى لكانت الارادة الثانية موقوفة على ارادة ثالثة ويلزم التسلسل
بل حصول الارادة فيك غير متوقفة على ارادتك وحصول الفعل من ارادتك بعد
حصول تلك الارادة الجازمة لا يتوقف ايضا على ارادتك فلا الارادة بك ولا ترتب
الفعل على الارادة بك بل الكل بقدر واعلم انك متى حققت علمت ان النكتة في مسئلة
العدم والحدوث ومسئلة الجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء متى كان فاعليته
في درجة الجواز استحال ان يصدر منه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة
في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل
وجب ان يكون وجوبها بالذات ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما
فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته وعدم
دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى وحينئذ يكون فعل
العبد بقضاء الله تعالى وقدره فان قيل فاذا كان الكل بقدر فما الفائدة في الامر
والنهي والثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل مقتضى بقضاء الله وقدره
كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والفعل الذي اقتضى القضاء
عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون
الحيوان قادرا على الفعل والترك لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال
فيبطل ما ذكرتموه والجواب اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضاء
والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء
فان الاغذية الردية كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة
والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب
واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا لان وجوب الفعل
معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل الفعل متى كان وجوبه

لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرنا
ان عقلاء اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله تعالى اعطاء الثواب والعوض
في الآخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على
الله تعالى والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من الله تعالى عقلا ان لا يعطي الثواب والعوض
واذا استحال منه عدم الاعطاء لزم وجود الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه
واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرنا
لا ينافي كونه مقدورا

الفصل السادس في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمتين المقدمة الاولى
الامور التي يقال لها انها شر اما ان يكون امورا عدمية او امورا وجودية
فان كانت امورا عدمية فهي على اقسام ثلثة لانها اما ان يكون عدما لامور
ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحيوة واما ان يكون عدما لامور نافعة
قريبة من الضرورة وان لم يكن ضرورية مثل العمى واما ان يكون عدما لامور
لا الى النافع بل للامر الذي يكون كالفضل مثل عدم العلم بالفلسفة والهندسة
واما الامور الوجودية التي يقال انها شرور فهي كالحرارة المفرقة لاتصال
العضو واعلم ان الشر بالذات هو عدم ضروريات الشيء وعدم منافعه مثل
عدم الحيوة وعدم البصر فان الموت والعمى لا حقيقة لهما الا انهما عدم الحيوة
وعدم البصر وهما من حيث هما كذلك شران فاذن ليس لهما اعتبار آخر يجب
كونهما شرين واما عدم الفضائل المستغنى عنها مثل عدم العلم بالفلسفة
فظاهر انه ليس بشر واما الامور الوجودية فانها ليست شرورا بالذات
بل بالعرض من حيث انها تتضمن عدم امور ضرورية او نافعة ويدل عليه
انا لا نجد شيئا من الافعال التي يقال لها شر الا وهو كمال بالنسبة الى الفاعل
واما شريته فقد كان بالقياس الى شيء آخر فالظلم مثلا يصدر عن قوة
طالبة للغلبة وهي القوة الغضبية والغلبة هي كمالها ولهذه الفائدة خلقت فهذا
الفعل بالقياس اليها خير لانها ان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها
انما هي شر للمظلوم لفوات المال عنه او للنفس الناطقة فان كمالها الاستيلاء
على هذه القوة فعند قوة القوة الغضبية يفوت النفس ذلك الاستيلاء
فلا جرم كان شرا لها وكذلك النار اذا احرقت فان الاحراق كمالها ولكنها
شر بالقياس الى من زالت سلامته بسببها وكذلك القتل وهو استعمال
الآلة القطاعة في قطع رقبة الانسان فان كون الانسان قويا على استعمال الآلة
ليس شرا له بل هو خيره وكذلك كون الآلة قطاعة خير لها وكذلك كون الرقبة
قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات ولكنه اعني القتل شر من حيث انه متضمن

لزوال الحيوة فثبت بما ذكرنا ان الامور الوجودية ليست شرورا بالذات
بل بالعرض المقدمة الثالثة ان الاشياء اما ان يكون مادية او لا يكون فان لم يكن
مادية لم يكن فيها ما بالقوة فلا تكون فيها شر اصلا وان كانت مادية كانت
في معرضها الشر وعروض الشر لها اما ان يكون في ابتداء تكونها او بعد تكونها
اما الاول فهو ان يكون المادة التي تتكون منها انسان او فرس يعرض
لها من الاسباب ما يجعلها ردية المزاج ردية الشكل والخلقة فرداءة مزاج
الشخص ورداءة خلقته سببه لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل ذلك
واما الثاني وهو ان يعرض الشر للشيء بطرو طارى عليه بعد تكونه فذلك
الطارى اما شي يمنع المكمل من الاكمال مثل تراكم السحب واظلال الجبال الشاهقة
او اوضاع ما نعا من تاثير الشمس في الثمار والنبات واما شي مفسد مضاد مثل
البرد الذي يصل الى النبات فيفسد بسبب ذلك استعداده للنشو والنمو
واذا عرفت ذلك فنقول قد بينا ان الشر بالحقيقة اما عدم ضروريات الشي
واما عدم منافعه فنقول الموجود اما ان يكون خيرا من كل الوجوه او شرا من
كل الوجوه او خيرا من وجه وشرا من وجه وهذا على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون
خيره غالبا على شره او يكون شره غالبا على خيره او يتساوى خيره وشره
فهذه اقسام خمسة اما الذي يكون خيرا محضا من كل الوجوه فهو موجود
واما الذي يكون كذلك لذاته فهو الله تعالى واما الذي يكون لغيره فهو العقول
والافلاك لان هذه الامور ما فاتها شي من ضروريات ذواتها ولا من
كمالاتها واما الذي كله شر او الغالب شره او المساوي فهو غير موجود لان
كلامنا في الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى عدم الكمالات
الزائدة واذا اعتبرنا بالشر ذلك فلا شك انه ذلك مغلوب في اكثر الاشياء لان الامراض
وان كثرت الا ان الصحة اكثر منها والحرق والغرق والخسف وان كان قد يكثر
الا ان السلامة منها اكثر واما الذي يكون خيره غالبا على شره فالاولى فيه
ان يكون موجودا لوجهين الاول انه ان لم يوجد فلا بد وان يفوت لاجل الشر القليل
وفوات الخير الغالب شر غالب فاذن في عدمه يكون الشر اغلب من الخير وفي وجوده
يكون الخير اغلب من الشر فيكون الاولى وجود هذا القسم مثاله ان النار
في وجودها منافع كثيرة وايضا مفاسد كثيرة مثل احراق الحيوانات
ولكنا اذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها اكثر كثيرا من مفاسدها
ولو لم يوجد لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها اكثر من مصالحها
فلا جرم وجب ايجادها وخلقها الثاني وهو ان الذي يكون خيره ممزوجا بالشر
ليس الا الامور التي تحت كرة القمر ولا شك انها معلولات للعلل العالية

فلولم

فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم عللها الموجبة لها
وهي خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض فاذن
لا بد من وجود هذا القسم فان قيل فلم لم يخلق الخالق هذه الاشياء
عرية عن كل الشرور فنقول لانه لو جعلها كذلك لكان هذا هو القسم
الاول وذلك مما قد فرغ عنه وبقي في العقل قسم آخر وهو الذي يكون خيره
غالبا على شره وقد بينا ان الاولى بهذا القسم ان يكون موجودا وهذا الجواب
لا يعجبني لان لقائل ان يقول انا نمنع ان هذه الخيرات والشرور انما توجد
باختيار الله تعالى وارادته مثل الاحراق الحاصل عقيب النار ليس موجبا عن
النار بل هو تعالى اختار خلقه عقيب مماسة النار واذا كان حصول الاحراق
عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى وارادته فكان يمكنه ان يختار خلق
الاحراق عند ما يكون خيرا وان لا يختار خلقه عند ما يكون شرا ولا خلاص
عن هذه المطالبة الا ببيان كونه سبحانه وتعالى فاعلا بالذات لا بالقصد
والاختيار ويرجع حاصل هذا الكلام في هذه المسئلة الى مسئلة القدم
والحدوث وبالله التوفيق ∴ **الباب الرابع في النبوات وتوابعها**
وفيه فصل واحد في انه لا بد من النبي ان من المعلوم ان الانسان يفارق سائر
الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده بل لا بد ان يكون معه ناس آخرون
ليعين كل واحد منهم صاحبه على بعض مهماته مثلا ذلك يخبز لهذا وهذا يطحن لذلك
وآخر يزرع لهما حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا السبب صار الانسان
مدنيا بالطبع حتى ان البداة الغير المتمدنين لا تشبه اخلاقهم اخلاق الناس الكاملين
واذا كان كذلك فالاشخاص الانسانية لا بد لهم من اجتماع ولا بد وان يجري بينهم
معاملات ولا بد من شرائط لئلا يظلم بعضهم بعضا ولا بد لتلك الشرائط من واضع
يضعها ومقرر يقررها وذلك الواضع لا بد وان يكون بحيث يشافه الناس
ويرشدهم الى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محالة انسانا وهو لا بد وان يكون
مخصوصا بمعجزات وخوارق عادات لينقاد له الناس وخواص النبي كما ذكرنا
ثلثة احدها في قوته العاقلة وهو ان يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها الى
المطالب من غير غلط وخطا يقع له فيها وثانيها في قوته المتخيلة وهو ان يرى
في حالة اليقظة ملائكة الله ويسمع كلام الله تعالى ويكون مخبرا عن المغيبات
الكائنة والماضية والتي ستكون وثالثها ان يكون نفسه متصرفة في مادة هذا
العالم فيقلب العصا ثعبانا والماء دما ويبرئ الاكمه والابرص الى غير ذلك
من المعجزات واذا عرفت انه لا بد من وجود مثل هذا الشخص الذي هو سبب نظام
العالم فنقول ان العناية الالهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير الاخمص من ابنا

الشعر على الاهداب والحاجبين فكيف تهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب
نظام العالم فهذا ما نقوله في اثبات النبوة و اما ان النبي كيف ينبغي ان يشتغل
بدعوة الخلق وكيف ينبغي ان يسن الشرايع فذلك يتعلق بالسياسات
و اما بيان تاثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل
القول فيها فذلك يتعلق بعلم الاخلاق ولو اخر الله تعالى في الاجل جمعنا
في هذين العلمين كلاما محررا و نضمه الى هذا الكتاب و اما الآن فلما وفقنا
الله تعالى لجمع هذه المسائل الطبيعية و الالهية على هذا الترتيب والتهذيب
الذي لم يسبقنا اليهما احد فلنختم الكتاب حامدين لله تعالى و مصلين
على نبيه واله الطاهرين الطيبين و بالله التوفيق

حسبي الله وكفى
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
وكفى عبده ١٢٧٥